



اليوتوبيا والمواطنة

من المشترك الأخلاقي إلى التفرُّد الإثني

شريف الدين بن دوبه

ابن النديم للنشر والتوزيع
دار الروافد الثقافية - ناشرون

اليوتوبيا والمواطنة

من المشترك الأخلاقي

إلى التفرُّد الإثني

ابن النديم للنشر والتوزيع
دار الروافد الثقافية - ناشرون

شريف الدين بن دوبه

اليوتوبيا والمواطنة

من المشترك الأخلاقي إلى التفرُّد الإثني

تقديم
د. غيضان السيد علي





اليوتوبيا والمواطنة: من المشترك الأخلاقي إلى التفرُّد الإثني

تأليف: شريف الدين بن دوبه

الطبعة الأولى، 2017
عدد الصفحات: 180
القياس: 17 × 24
الترقيم الدولي ISBN: 978-9947-34-083-7
الإيداع القانوني: السداسي الثاني/2016

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1، المحمدية
خلوي: 03 76 20 661 213+

وهران: 51 شارع بلعيد قويدر
ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد
تلفاكس: 88 97 35 41 213+
خلوي: 03 76 20 661 213+
Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون

خلوي: 28 28 69 3 961+
هاتف: 37 04 74 1 961+
ص. ب.: 113/6058
الحمراء، بيروت–لبنان
Email: rw.culture@yahoo.com

المحتويات

الإهداء

إلى

من كانت طبيعتها وجبِلّتها مصدرا لقيم الوطن والمواطنة...

إلى من كان رحمها أول وسط جمع بيننا وبين الوطن، فمنها كان غذاءُنا، ومنه كان غذاءُها...

فكانت بطبيعتها مدرسة الولاء، الحب، والتفاني.

وإلى: من شاركها بفكره وقلبه مسؤولية هذا الأمل

أمي

وأبي رحمة الله عليه

تقديم

«يجب أن تكون أنت التغيير
الذي تتمنى حدوثه للعالم»
- غاندي

لقد لمس الأستاذ شريف الدين بن دوبه في كتابه (اليوتوبيا والمواطنة) جرح الأمة العربية الدامي في محاولة للعلاج والبحث عن تقديم دواء ناجع لدائه المستشري بين أقطاره من المحيط إلى الخليج؛ فقدم دواءه على أنه حلم فلسفي يوتوبي، رغم أن الأفكار اليوتوبية ليست كما يتصورها البعض خيالات واهم غارق في أحلام اليقظة، وإنما هي في الحقيقة -وستظل- معين الفلاسفة الذي لا ينضب من أجل تصور غد أفضل ودفع عجلة التغيير إلى الأحسن، والحقيقة أن الأحلام اليوتوبية قد انتقلت من حيز عقول الفلاسفة والمصلحين إلى حيز أكبر مما كنا نتخيل؛ فقد أصبحنا نرى هذه الأيام أحلام يوتوبية تصدر عن مؤسسات وكيانات دولية عظمى كتلك التي تبشر بها المجتمعات الرأسمالية الكبرى وكيف تقدم يوتوبيا العولمة على أنها رسول الرحمة إلى البشرية جمعاء.

فاليوتوبيا في جوهرها مفهوم يتعالى على التموضع في الزمان والمكان، مفهوم مثالي ترنسندنتالي يرمي إلى تحقيق السلام والوئام والحرية والعدالة والمساواة والإخاء والتسامح والتعاون والعيش سويا والبعد عن الصراعات والحروب وتفادي الأمراض والأوبئة، أي تحقيق النعيم وتحقيق

الرفاهية والحياة السعيدة وتفادي الشقاء بكل صوره وأنواعه وأشكاله واختفائه تماما من على وجه الأرض.

ولذلك يرى شريف الدين بن دوبة المواطنة هي الوسيلة المثلى لتحقيق قدر معقول من هذه الأماني اليوتوبية المنشودة، ورسم خريطة للأقطار العربية يمكننا من خلالها تحقيق الأمن والأمان والاستقرار الذي افتقدته بشدة في السنوات الأخيرة ومن ثم إمكانية بناء الحضارة، التي لن تقوم إلا بإرساء مبادئ الانتماء والمواطنة ولوازمهما؛ فالانتماء هو مصدر العطاء وجوهر الحب ومصدر الوطنية، والانتماء يقوم في الأساس على مبدأ المواطنة، فمفهوم المواطنة مع تعدد تعريفاته التي رصد لها الأستاذ بن دوبه بطريقة مميزة إلا أننا من الممكن أن نقف عند معنى من الممكن أن يكون محل توافق من الجميع، حيث يكون معنى المواطنة هو الانتماء إلى الوطن... انتماءً يتمتع المواطن فيه بالعضوية كاملة الأهلية على نحو يتساوى فيه مع الآخرين الذين يعيشون في الوطن نفسه ومساواة كاملة في الحقوق والواجبات، وأمام القانون، دون تمييز بينهم على أساس اللون أو العرق أو الدين أو الفكر أو الموقف المالي أو الانتماء السياسي. ويحترم كل مواطن المواطن الآخر، كما يتسامح الجميع تجاه بعضهم البعض رغم التنوع والاختلاف الديني والفكري والأيديولوجي بينهم.

كما يلفت الأستاذ بن دوبه النظر إلى نقطة بالغة الأهمية وهي أن نضع في الاعتبار بأن هناك ثمة توازن بين الحقوق والواجبات، فالمواطنة ليست حقوقا فقط، وإنما هي حقوق وواجبات، وتتمثل الحقوق في الحقوق السياسية كحق المشاركة في التصويت أو الوصول إلى المناصب السياسية. كما أن هناك حقوقا اجتماعية وهي حق الحياة بشكل كريم وحق التعليم والرعاية الصحية وغيرها، وهناك أيضا حقوقا مدنية كحق الملكية وحرمة الحياة الخاصة وحق الحياة والكرامة والحرية الفردية وتكافؤ الفرص والمساواة بشكل عام... إلخ، كما تتمثل الواجبات في الالتزام بقوانين الدولة واحترام دستورها، ودفع الضرائب، والدفاع عن الوطن وأراضيه،

والخدمة في الجيش الوطني، والولاء التام للوطن، وصيانة أسرار الدولة والحفاظ على الوحدة الوطنية .

أي أنه إذا كانت المواطنة تعطي المواطن حقوق المواطنة، ، فإنها في المقابل تضع على عاتقه مجموعة من الواجبات القانونية والالتزامات المعنوية ومسئوليات المواطنة، كما تفرض عليه الولاء التام للوطن. ومن ثم يكون لزاما على الحاكم أن يحترم الدستور ويحمي القانون ويضمن للجميع الحقوق المدنية السياسية بما فيها حق المشاركة وصنع القرارات، كما يضمن تحقيق الإنصاف الاجتماعي والاقتصادي، فضلا عن حماية كرامة وحرية واستقلال كل مواطن.

ولا تتحقق قيم المواطنة إلا بالديمقراطية التي يقوم فيها المرشحون بتقديم برامجهم للمواطنين ويعرضون عليهم مشاريعهم الإصلاحية، متوسلين ومناشدين أن يفرزوا بينهم، وهذا معناه المباشر أنهم الأدوات التي تحقق حلم المواطن، أما المواطن نفسه فقد صار الغاية، صار الذات الفاعلة، بينما صاروا هم الموضوع بلغة الفلسفة. وحينها ينقلب منطق العبد والسيد، ويتحول الحاكم المطلق الدائم المهيمن إلى حاكم نسبي يأتي ويذهب، بينما يتحول المواطن إلى مطلق طالما حكم بصوته فقد صار حكمه واجب النفاذ!

هذا هو التحدي والأفق الشرعي والأمل الذي يتطلع إليه بن دوبة وإلى رسم معالمه وتقديمه إلى أمته من خلال هذا الكتاب القيم والهام. ولذلك يجب أن نبين أن الطريق إلى المواطنة لا يكون إلا عبر ثلاثة أشياء هي التفكير الحر ثم الإرادة الحرة ثم الفعل الحر، وعندما تتحقق هذه الآليات الثلاث يستحق الفرد أن يتحول إلى مواطن يتمتع بالعضوية كاملة الأهلية في الوطن.

وقد عمل الأستاذ شريف بن دوبة على تقديم دراسات وافية عن مفهومي اليوتوبيا والمواطنة، وعلى غرار علم دراسة تاريخ الأفكار قام بن دوبه بمغامرة ابستمولوجية يرصد فيها أصل كلمتي "يوتوبيا" و"مواطنة"،

فتناول معنى اليوتوبيا في اللغة والاصطلاح وقدم تعريفات أصيلة أثرت بداية مبحثه ووضعت القارئ في نور بيان المصطلح فحسمت كل غموض من الممكن أن يأتيه من بين يديه أو من خلفه، ثم تناول أنواع اليوتوبيات المختلفة من دينية إلى علمية إلى تقنية إلى مدنية. ثم انتقل بنا إلى مصطلح المواطنة وكما فعل مع مفهوم اليوتوبيا أجاد أيضا مع مفهوم المواطنة في اللغة والاصطلاح فأزاح الغبار الذي حجب الرؤية الدقيقة والعلمية فبدا المصطلح واضحا جليا جامعا مانعا. ثم تناول بالعرض التأصيلي لمفهوم المواطنة في التاريخ فبدأ بالحضارة الغربية في بلاد اليونان ثم عند الرومان ثم بالعصر الوسيط اللاتيني ثم بتناول المفهوم عند مفكري الإسلام وفي الفكر الغربي الحديث والمعاصر كما تجلى عند الليبراليين والماركسيين وفي مدرسة فرانكفورت وعند عالم الاجتماع البريطاني الشهير توماس مارشال... والجدير بالذكر أن المواطن الغربي لم يعرف المواطنة وحقوقها إلا بعد الثورة الفرنسية -وإن كان بن دوبة قد أشار أو حاول الإشارة على استحياء إلى تهافت الرأي الذي يرى أن الرومان القدماء عرفوا نوعاً من المواطنة قريب من معناها الحالي- كذلك يرى كاتب هذه السطور أيضاً تهافت هذا الرأي بسبب نظرة الرومان الاستعلائية إلى الشعوب الأخرى، والمعاملة معهم على أنهم برابرة ! ليست لهم أي حقوق.

ومن ثم يمكننا القول بأن العالم الغربي لم يعرف المواطنة بمعناها الحالي إلا عقب الثورة الفرنسية، والدليل على ذلك تلك التمييزات التي كانت سائدة فيه، ومن أمثلتها: التمييز على أساس الدين بين الكاثوليك والبروتستانت، ونتاجها حرب الثلاثين عاما. وكذلك التمييز على أساس العرق، ونتاجها تلك الحروب القومية التي شملت كافة أرجاء القارة الأوربية. كذلك التمييز على أساس الجنس، وما عانته المرأة في أوربا من استبعاد ودونية وعدم مساواة بينها وبين الرجل في أي من الحقوق. كذلك التمييز على أساس اللون ونتاجه معاناة الملونين في الأمريكتين وفي أوربا أيضا لقرون طويلة.

والجدير بالذكر -في رأينا- أن المواطنة الكاملة الحقوق والواجبات تحققت لأول مرة مع نشأة الدولة الإسلامية في المدينة المنورة، فقد ضمنت وثيقة المدينة كافة حقوق المواطنة وكفلت حق التعددية الدينية وسائر حقوق المواطنة في الممارسة والتطبيق.

لذلك لن يكن مستغربا أن تعود المواطنة بمعناها التام إلى حيث نشأت في بلادنا العربية والإسلامية، وتكون هي الحل الذي ننشده للخروج من أزمة تخوين الآخر والعمل على إقصائه، بل والبحث عن قانون يعمل على ذلك!! فكيف نمنع فصيل من أبناء الوطن من المساهمة في ارتقاء الوطن!!

وكل هذا يستوجب علينا أن نمارس **أولاً العقلانية في التفكير** فلا نركن إلى مسلمات مسبقة دون فحص وتمحيص، والتخلص من عقدة تمجيد الماضي الذي يجعلنا ننظر إلى المستقبل بعقل الماضي وبعيون ناظرة إلى الوراء! ويبدأ الحل الواقعي -من وجهة نظري- من **التخلص من قراءة تاريخنا الإسلامي والنظر إليه على طريقة فيلم "الناصر صلاح الدين"** مع التقدير والاحترام لقيمة الفيلم الفنية، إلا أنه من غير المعقول أن يحارب صلاح الدين الأيوبي الصليبيين في النهار ويداوي جرحاهم في المساء!!

يجب أن نعرف أن هناك مناطق أخرى أكثر أهمية وجوهرية في تاريخنا الإسلامي، وأن نعرف أن فكرة الخلافة ليست هي الفكرة المثالية التي يكون فيها خير دنيانا وخير مآلنا كم تقدم ذلك جماعات الإسلام السياسي للمشهد السياسي الحالم! فإذا استعدنا قيام الخلافة الأموية، وكيف قامت بحد السيف وعلى دماء الآلاف من المسلمين، وكيف لخص "يزيد بن المقفع" الموقف بعد استتباب الأمر لمعاوية بقوله: "أمير المؤمنين هذا، وأشار إلى معاوية، فإن هلك فهذا، وأشار إلى يزيد ابنه، فمن أبى فهذا، وأشار إلى سيفه! فقال له معاوية : أجلس فأنت سيد الخطباء!! وكيف أخذ معاوية بن أبي سفيان -بعد ذلك- البيعة ليزيد على مضض من الناس، وكان ليزيد هذا مثالب كثيرة منها شرب الخمر وقتل الحسين وسفك الدماء والفجور!!

أو ما روي عن عبد الملك بن مروان من أنه كان تقياً ورعاً كثير الخطى إلى المساجد حتى أُطلق عليه حمامة المسجد، فلما آل إليه الحكم والمصحف في حجره، قال: هذا آخر عهدنا بك!! بل لا يجب أن ننس مقولته في خطبته الشهيرة عام 75هـ والذي جاء فيها قوله: "والله لا يأمرني أحد بتقوى الله بعد مقامي هذا إلا ضربت عنقه". كما لا يجب أن ننس أيضاً أشهر عماله وهو الحجاج بن يوسف الثقفي الذي وصل به جبروته في سفك دماء المسلمين إلى أن يقول: "والله لا آمر أحد أن يخرج من باب من أبواب المسجد فيخرج من الباب الذي يليه إلا ضربت عنقه!!".

كما لا يخفى على أحد أن الوليد بن عبد الملك بن مروان كان جباراً ظلوماً غشوماً يستفسر في عجب وتيه: أيمكن للخليفة أن يحاسب؟!! **فجاء إليه أخوه يزيد بأربعين شيخاً فشهدوا له أنه ليس على الخليفة حساب أو عذاب!!**

كما لا يفوتنا في هذا المجال أن نشير إلى أبي جعفر المنصور المؤسس الحقيقي لأكبر خلافة إسلامية، وهي الخلافة العباسية والذي قال عن نفسه "إنما أنا سلطان الله في أرضه"، وكيف قتل "ابن المقفع" هذا المفكر العظيم، فكيف يتجرأ ابن المقفع هذا على ظل الله في الأرض، وينصحه بأن يدقق في اختيار حاشيته فعاقبة المنصور بتقطيع أطرافه قطعة قطعة ثم تشوي على النار أمام عينيه ثم يأكلها ابن المقفع حتى يموت. أو كيف سُجن السهروردي في سجون "صلاح الدين الأيوبي" حتى مات جوعاً!!

هذا هو الجانب المسكوت عنه في تاريخنا، قد آن الأوان كي نزيح عنه الستار لنعرف حقيقة واقعنا ونتخلص من أوهام الماضي وضلالاته التي أعمت بصائرنا جميعا. فنكف عن تقديس الماضي والولع به وننظر إلى حاضرنا بعيون المستقبل ومتطلباته التي فقدناها في ماضينا الذي ما فتأنا نحلم به ونحاول بكل جهودنا استحضاره رغم استحالة ذلك.

وتكمن **ثانياً في ضرورة قبول الآخر وإمكانية الحوار**... فالله سبحانه

وتعالى خلق الناس مختلفين وجعلهم شعوبا وقبائل، ولو شاء الله لجعل الناس أمة واحدة، لكنه جعل الاختلاف آية من آياته، فيقول سبحانه ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ﴾ (الروم 22).

ولكننا من خلال واقعنا الحالي الذي أصبح يكرس ماضينا كله لفكرة التمييز وإقصاء الآخر تبعا لفقه الفرقة الناجية، ذلك الفقه التي أزكته جماعات الإسلام السياسي والذي سيكون هو المعول الذي يهدم معبدها الزائف! ومن ثم تسمح المواطنة بالاختلاف والتعددية، وبتطبيق مبدأها تزول تلك الصورة البغيضة التي ترسخت في مجتمعاتنا في تلك السنين التي تلت ثورات الربيع العربي والتي اتسمت بمبادئ الفرقة والشتات والتي يأتي على رأس مبادئها : إن لم تكن معي فأنت ضدي، والخلط بين الموضوع والشخص المختلف معي، فلا يكون الحوار مع الآخر قائم على مقارعة الحجة بالحجة والرأي بالرأي، بل يتجه اتجاهاً آخر فيتحول إلى البحث في ماضي الشخص المخالف لي في الرأي استعراض ماضيه والكشف عما يسوء إليه، وهكذا ينتهي الحوار بقهر الآخر بعيداً عن الرأي والحجة والبرهان!! فتصبح الأحادية التي تتلخص في "ما أريكم إلا ما أرى وما أهديكم إلا سبيل الرشاد" والقطعية أو الدوجماطيقية هي سيدة الموقف لمُلاك الحقيقة المطلقة الذين يرفعون شعار "قولنا صواب لا يحتمل الخطأ وقول غيرنا خطأ لا يحتمل الصواب"... فتكون النتيجة سيادة العنف، فنرى محاولات الاغتيال للمخالفين في الرأي فيقتل فرج فوده وينجو نجيب محفوظ بأعجوبة ويتم تكفير نصر حامد أبو زيد والتفريق بينه وبين زوجته... بل تتسع الدائرة لتشمل أي مخالف للذات المالكة للحقيقة المطلقة فتشمل أصحاب اليمين كما شملت أصحاب اليسار فنسمع شيوعا لمثل هذه الأقوال: فلان لا كرامة له عند الله، وعند كل موحد لله العظيم -فلان ليس له عند الله من خلاق- فلان مات فإلى جهنم وبئس المصير!!، وقد تقال مثل هذه الأقوال في حق إمام عظيم أو شيخ فاضل أو داعية صادق أو مؤمن نحسبه والله حسيبه، فيصير في نظرهم منافق مهما صلى وصام

وكأنهم اخذوا عن حذيفة بن اليمان أو بل كأنهم تلقوا عن جبريل الأمين!!

وينسى هؤلاء جميعا أن الاختلاف سنة ربانية محمودة وليست مذمومة فقد اختلف أنبياء الله ورسله كما اختلف كبار الصحابة والتابعين، فاختلف هارون وموسي، وموسى والخضر، وداود وسليمان، وأبو بكر وعمر في حضرة النبي صلى الله عليه وسلم في مسألة أسرى بدر، وعثمان وعلي، وابن عباس ومعاوية، والأئمة الأربعة.. وكان اختلافهم في أصله رحمة!

أما **ثالثاً** فتدور حول **ضرورة حرية الإبداع** والانتقال من مرحلة التقليد والإتباع إلى مرحلة التجديد والإبداع، وأن نقيم حوارا حقيقيا مع الغرب المتقدم دون خوف من هيمنة ثقافية أو غزو ثقافي، وعلينا أن ننحي مثل هذه الأقوال -التي تجعلنا باستمرار الطرف الأضعف- جانباً.

كما يجب إعادة تعريف الحرية في مجتمعاتنا العربية، بدلاً من ذلك التعريف الذي يتيح القعقعات اللفظية والتطاول على سائر خلق الله والسباب في حقوق الغير بحق وبدون وجه حق والفوضوية في التعامل وعدم المسئولية واللامبالاة في كل شيء تحت مطلب الحرية! ولذلك يجب أن نعيد تعريفها لتكون الحرية هي القدرة على الإنتاج، ويصبح الكوجيتو العربي الراهن "أنا أنتج إذن أنا حر" ويتم ترسيخ مبدأ "من لا يملك قوته لا يملك حريته". وهذا يدعونا جميعاً إلى ضرورة التحول من الخطاب اللفظي إلى حضارة الأداء وعلى حد تعبير د. زكي نجيب محمود "نحن نهوى العيش بين الكلمات والارتكان إلى حلاوة اللفظ وعمق المعنى"!!

وهكذا يرشدنا الأستاذ بن دوبة في كتابه هذا أن المواطنة الحقيقية الكاملة وإن كانت يوتوبيا فإنها تظل العلاج الناجع لأمراض بلادنا العربية وأمتنا الإسلامية في الوقت الراهن.ولذلك نراه في الجزء الأهم من الكتاب يتناول مفهوم المواطنة في الخطاب الطوباوي عبر التاريخ فيتعرض للمواطنة في بلاد الصين القديمة عند حكيمها الأشهر كونفشيوس ثم المواطنة الطوباوية في بلاد اليونان، فاليوتوبيا الدينية والمواطنة عند أوغسطين، ثم في العصور الوسطى الإسلامية عند المعلم الثاني أبي نصر الفارابي صاحب

الكتاب العظيم " آراء أهل المدينة الفاضلة" ثم ينتقل بنا إلى اليوتوبيا في العصور الحديثة عند توماس مور أشهر اليوتوبيين المحدثين ثم يتعرض لقيم المواطنة والمساواة والتسامح عند توماس كامبانيلا... ليقدم لنا الأستاذ بن دوبه سفرا عربيا رائعا تكون المكتبة العربية في أشد الاحتياج إليه.

د. غيضان السيد علي
القاهرة: في يوم الثلاثاء 24/ 4/ 2015

مقدّمة

بسم الله الرحمن الرحيم.

والحمد لله ربّ العالمين، الأوّل، والآخر، والظاهر، والباطن، والصلاة، والسلام على سيّد الخلق محمد بن عبد الله، خاتم الأنبياء، مثال البشر الكامل، والخليفة النموذجي الذي جسّد الغاية الإلهية من الخلق، وعلى آله الطيبين، الأبرار، وعلى أصحابه المنتجبين الأخيار.

يصطدم البحث في المسائل الإنسانية بكثير من العوائق، والصعوبات، بالقياس إلى القضايا الطبيعية التجريبية، والتي تكون بالنسبة للظواهر الإنسانية مجرّد لعب أطفال، وقد اهتمت الابيستيمولوجيا كفضاء معرفي بمبحث العوائق المعرفية والمنهجية في الدراسات البحثية عموما، والإنسانية بوجه أخص.

ونجد استتباعات العوائق ظاهرةً في مسألة تهميش المجتمعات الشرقية، وتصدير نظرة السمو والتعالي للإنسان الغربي من العادات الذهنية التي أصبح حضورها في الفكر الشرقي من الأمور الضرورية للبقاء، والتي كانت وليدة المركزية الاثنية التي أسس لها الغرب بكلّه وكلكله على مستوى الممارسات السياسية، وعلى صعيد أكثر خطورة، وهو الحقل التنظيري الذي كانت المفاهيم، والتصورات على رأس القائمة المطلوبة، فمفاهيم الحرية والعدل والمساواة والمحبة... كحدود أو كتصورات كان الغرب هو الأصل والسابق في تكريسها والدفاع عنها.

ومبدأ المواطنة "la citoyenneté" من أهم هذه المفاهيم التي يعتقد أنها كانت غائبة في المجتمعات الشرقية عموما، والعربية والإسلامية بشكل خاص، والمؤسف في الأمر هو الدفاع المستميت الذي قامت بعض الأقلام العربية فيه في إثبات العجز العربي، والإسلامي في بلوغ هذا المبدأ وقد كان هذا الوضع دافعا لهذا البحث، إذ بدأ التنقيب في متون النصوص التراثية عن الحضور النظري والتطبيقي لمبدأ المواطنة كقيمة أخلاقية مطلوبة في المجتمعات الشرقية.

والمواطنة حالة، ووضعية سياسية، وليست فرضية نظرية معروضة للنقاش في طاولة السياسيين أو في حلقات الجدل الفلسفي بين الفلاسفة، فالمواطنة قيمة أخلاقية قبل أن تكون مصطلحا تقنيا سياسيا، فالهوية الثقافية لكل فرد أو جماعة تشكِّل دائرة مغلقة يتحرك فيها الفرد أو الجماعة إذا جاز استثمار تعبير شبنغلر الذي يستخدمه للتعبير عن الحضارات.

فالانتماء والتعصّب للهويّة يصبح عائقا أمام التعايش بين الأفراد، ولذا تكون المواطنة حالة ووضعية نتجاوز أو بالأحرى نتعالى فيها عن الحزازات الثقافية، وبوتقة تصهر فيها جميع النزاعات الطائفية والإثنية، فهي حلّ لجل المشاكل السياسية، فالمواطنة كفكرة انعقدت في رَحِم الفلسفة أولا ولكن الإنسان منح حقّ الحضانة لعلم السياسة وعلم الاجتماع للمولود الجديد المواطنة، فدراسة المواطنة تقتضي البحث في الأصول الفلسفية لها وعلى الأخص السياق اليوتوبي الذي جسّد الرغبة الإنسانية في تجاوز المعيش المبتذل وطلب المعيش في مجتمع الفضيلة أو اليوتوبيا بلغة الفلاسفة.

اليوتوبيا أو الطوباوية من حيث الصياغة اللفظية مسألة تطرح إشكالات على مستويات عدة، منها ارتباط النحت المفهومي واللفظي مع يوتوبيا توماس مور، أو بصيغة أدق ايتوبيا [Utopie] والتي وجدناها نختلف عن دلالة كلمة [Eutopie] والتي تعبِّر عن المعنى الذي تحملة يوتوبيا، وطوبيا في الثقافة الإسلامية.

وعلى قاعدة القصد من بيان الأصول المشتركة لمبدأ المواطنة، ووحدة الفطرة البشرية في التطلُّع الى مستقبل الإنسان رسمنا خطة في التعاطي مع الموضوع، كانت نقطة البدء فيها مع اليوتوبيا، التي بدأت في الحقل الأدبي عموما، والروائي خصوصا، مع رواية يوتوبيا للأديب البريطاني توماس مور، وأصبحت بعده فنا رمزيا للتخفي، وللتعبير عن الذات، وعن الرفض، ونعتبرها نقطة لقاء بين البشر، فالأمل بمجتمع فاضل: مجتمع الفضيلة، مجتمع المعرفة، الدولة المثلى... تعبيرات متعددة، والقصد واحد، وقد حاولنا إثارة هذه المسائل في الفصل الأول من الكتاب.

أما الفصل الثاني من الكتاب، فقد حاولنا فيه التعرض للمواطنة citizenship من حيث المفهوم والاصطلاح، كما اجتهدنا في البحث عن دلالات المواطنة داخل الثقافة الشرقية، في كثير من الحقب التاريخية، فكانت لنا وقفة مع القديس أوغسطين Saint Augustin في مدينة الله عنده، ومع الفارابي في مدينته الفاضلة ...

فكانت النتيجة أن المواطنة نتاج الأمل الإنساني كله، وليست حكرا على فكر دون فكر، وإعلان الفكر الغربي بأبوَّته لها، لا يلغي الميراث الجيني، الذي تقاطعت فيه الثقافات، في إنتاج الأمل في العيش الكريم في ظلّ نظام سياسي مؤسّس على قيم إنسانية عالمية تغيب فيها الحدود الإثنية، والجغرافية.

اليوتوبيا

مدخل:

يتفّق بني البشر أنّ النحت أو الاصطلاح اللغوي من المؤشّرات السيكولوجية والاجتماعية على عبقرية العقل البشري، إذ أن ملكة الترميز عنده علامة مائزة يسمو به على عالم الكائنات الدنيا، فالكون في غياب الرمز مجرّد متاهة، كما أنّ مرجعية الابداع النصّي تكمن في القدرة على البناء اللغوي، أو في خلق النص، لأن المادة اللغوية بشكل خاص، والفكرية بوجه أعمّ معطاة لجميع الأفراد الناطقين باللغة، ولكن التميُّز داخل المجال اللغوي يعود إلى القدرة على الرسم اللغوي، والتفنن في إنشاء منظومة لغوية تسمح بتنميط المبدع في نسقه الخاص الذي يكوّن هويته أو وليدا شرعيا لتلك الشخصية، والمطلوب البحثي في هذه الدراسة تحرِّكه الرغبة في تسليط الضوء على صنف أدبي ارتبط وجوده بإصطلاح إنساني فردي، وبلانهائية الإمتداد، إذ لم تقف دلالات الاصطلاح الجديد عند الحدود التي رسمها لها صاحبها، وإن كان الإيحاء الذي اختاره يندّ عن كل تحديد أو تأطير جغرافي، أو تاريخي، أو مستقبلي، إنه مصطلح ايتوبيا.

يضع لفظ "ايتوبيا" القارئ أمام جملة من المفارقات الفكرية، أهمها الحضور في مجال الإنسان وفي ميدان العلوم، والذين يشكّلان من حيث الطبيعة حقلين متضادين، ففكرة النموذج والمثال ليست حكرا على الفلسفة أو الأدب فقط بل تكون مطلبا منهجيا في جلّ العلوم، فعلم العمران

Architecture مثلا تتأسّس في كثير من النظريات العمرانية على التصورات النظرية الايتوبية فبحسب Bruno "... لكل بناء معماري قواعد للايطوبيات التي تعين المشاريع السابقة على تحقيقه والتي تنقلها عادة بعيدة عن النتيجة المبنية في الواقع"[1].

ونجد في الارشيتوبيا Architopie كمبحث علمي تأسيسا على مبدأ الايتوبيا، لأن المخيال والقدرة التصويرية عند عالم العمران مقياس للعبقرية داخل هذا الحقل، فهو - الايتوبي - نموذج معطى، ولازم في حركة المجتمع، واستيعاب الحركة في أفق الجماعة هو المطلب وليس العكس، أي ان يصبح الافق الذي يمثِّل بالنسبة للجماعة قطباً للحركة هو الحركة، ويلمس هذا في اكتساب العادات الاجتماعية السمة السكونية في حين أن العادات في الحقيقة لا تمثل إلا أدوات اجتماعية في بلوغ النموذج المرتقب، وعندما تتحول الوسيلة الى غاية تصبح الأمة مجرّد شبح، يقول احد المختصين في هذا الحقل: "مجتمع دون ايتوبيا، مجتمع مهدد بالموت..." .

فالحياة بدون أمل خطر على استمرارية الحياة، فالمتصور الذهني معين للمشاريع الإنسانية ككل، فما كان متخيلا بالماضي أصبح الآن واقع، وحقيقة، و"ايتوبيا الأمس هي اليوم الواقع"، والبحث العلمي في صورته الكلية يتحرك تبعا لمبدأ النموذج الذي يستقطبه، وفلسفة النموذج تشكّل روح اليوتوبيا.

أمّا توظيف العلوم الانسانية لمفاهيم اليوتوبيا، فهي من الكثرة بمكان حيث يجعل استحالة غيابها في فرع منها أمراً بدهيا، فكانت اللغة بقواعدها المتعالية يوتوبيا لغوية يسعى الأديب من خلال آلياته التصويرية الاقتراب بخياله من هذا البرج، كما أن بروز جنس أدبي يعرف بالأدب اليوتوبي

---

(1) خوسيه ميغيل بويرطا، البنية الطوباوية لقصور الحمراء، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 19/ 20، 1992، ص5.

دليلا على قوة هذا الأصل اللغوي، كما أن أدب الرحلات الذي تمتدّ جذوره إلى ما قبل ابتكار ايتوبيا يجد ايضا في ايتوبيا معيناً يُعزِّز به تصوراته ومخياله الفني أو الفلسفي.

الايتوبيا : Utopie

يظهر من خلال بناء كلمة ايتوبيا الصوتي، واللفظي الطابع الغرائبي للفظ ايتوبيا على المؤسسة اللغوية العربية، على غرار كثير من الألفاظ مثل كلمة "فلسفة" وجميع أفراد عائلتها، والذين يجدون شجرة النسب ومرجعية الانتماء ممتدّة ومستمدّة من لغة وثقافة الإغريق، إذ أن تاريخ النحت الاصطلاحي للكلمة "ايتوبيا" يقترن باسم الفيلسوف الانجليزي "توماس مور" وبكتابه المعنون بـ " **ايتوبيا**" والذي ضمّنه رحلة بحار اسمه **رافائيل هتلوداي** لجزيرة اسمها **ايتوبيا**، تعيش في ظل نظام اجتماعي محكم التأسيس والتسييس.

المرجعية الايتيمولوجية التي اعتمدها توماس "مور" في تواضعية المصطلح إذن اغريقية بحته، فهي مركبة من Ou وتعني No أي اللا، و Topos تعني أي مكان Place، والكلمة تعني No Place أو No where وتصبح اليوتوبيا ليست مكانا، أو اللامكان[2]، ورغم ان البعض من المختصين في الدراسات اليوتوبية يعتقد أن لفظة ايتوبيا هي ترجمة للفظة اللاتينية "Nusquama" المشتقة من "Nusquam = le nulle - part" والترجمة الحرفية للمصطلح تشير إلى أن دلالة الكلمة هي "اللامكان" أو لا مكان له "أو ما لا أين له" ومعناه المكان الذي لا وجود له في أي مكان"[3].

أما تييري باكو فيذهب الى ان فكرة الايتوبيا عند توماس مور فتعود

---

(2) جميل صليبا، المعجم الفلسفي الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، د.ط.، بيروت، 1982، ص24.

(3) عبد العزيز لبيب، الايطوبيا والايطوبيات، مجلة فصول المجلد السابع العدد: الثالث والرابع سبتمبر1987، ص123.

بالأصل الى ايرازموس، إذ نلمس في كتابه مدح الجنون "éloge de la folie" المقابلة التي اقامها ايرازم بين الجنون والحكمة، فيقول له: "لقد فكّرت في اسمك: مورالذي يقترب كثيرا من دلالات الجنون، وان كان يبعد كثيرا عن شخصك"[(4)].

وتتعدّد الترجمات العربية لكلمة utopie متعددة، ومنها كلمة "طوبى الطوبى"، ونجد الأستاذ خليل أحمد خليل في ترجمته لكتاب Utopies et Les Utopistes للمؤلف تييري باكو Thierry Paquot يستخدم الكلمة "طوبيا والطوباويون"، كبديل لكلمة ايتوبيا رغم ان النص الذي يعتمد عليه مؤلِّف الكاتب يؤكِّد الفرق بين الكلمتين "ايتوبيا" و"طوبيا": [..."طوبيا، من اجل عزلتي كما سماه القدماء... منافسة هي للمدينة التي صاحبها أفلاطون، ربما تفوّقت لانني بمجرد حروف رسمت بها... كنت وحدي قد وضحتها... فالطوبيا اسم يدين لي المرء به، ولا جدال في ذلك. Eutopia أو"الطيب" الصالح eu باليونانية، والمكان Topos باليونانية، من هنا جاءت عبارة "بلد السعادة"، وبالتالي فإن ذلك البلد الذي لا وجود له على أية خارطة utopiaقد يكون أفضل العوالم Eutopia"[(5)].

التفرقة واضحة في النص الأصلي للكتاب، وما يدفع الى الغرابة أن الأستاذ خليل احمد خليل لم يلتزم فيه بالتفرقة التي يشير اليها مور في نص الكتاب، إذ نجده يترجم الكتاب الى طوبيا والطوباويين، والاصوب هو ايتوبيا والايتوبيين.

أما "خوسيه ميغيل ببويرطا فيجد أن كلمة طوباوية الاسلامية مناسبة في تعريب الكلمة، لأن دلالة كلمة ايتوبيا كمكان غير موجود، ونموذجي يتقاطع مع الأمكنة السعيدة، فهي أي الطوباوية: تدل عند أيضا على

---

(4) Erasme.Eloge de la folie, trd: Marie Delcourt, Flammarion, Paris, 1987, p.8.

(5) تييري باكو، طوبيا والطوباويون، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الفارابي بيروت ط.1-2008، ص16/ 17 .

الامكنة الممتعة وعن اللاموجود أو غير المدرك بالحواس"[6].

ويعتقد البعض من المتخصصين في اليوتوبيا أنها ترجمة غير مناسبة، لأن اليوتوبيا هي الأين الذي لا أين له أو مدينة غير موجودة في أي مكان، أمّا الطوبي فهي ارض السعادة، ويستند على وجوب التفرقة بين كلمة: utopia وكلمة eutopia[7].

في كتاب قصة اليوتوبيا يذهب لويس ممفورد Lewis Memford الى تصنيفها الى يوتوبيا الهروب تترك العالم الخارجي كما هو، ويوتوبيا إعادة البناء تسعى إلى تغيير الواقع حتى يستطيع الفرد التعامل معه حسب أهدافه، فالأولى تدعو الفرد إلى بناء قلاع في الهواء والثانية تدعوه إلى أن يستشير مهندسا معماريا وبناء حتى يتمكن من بناء منزل يحقق له حاجاته الأساسية.[8]

وعليه فالتعريفات التي تنظر إلى اليوتوبيا على أنها هروب وخيال تكون محكومو بمنظومة قيمية واديولوجية مثل تعريف "بول فولكييه" الذي مانصه: "اليوتوبيا مشروع أو حلم بمجتمع أو الحلم بمستقبل خيالي ومرغوب فيه"[9].

ويعرف عبد المنعم الحفني يوتوبيا في قوله: "مجرد فرضيات وتخيلات لا تمت بصلة إلى الواقع فاليوتوبيا هي المكان المتخيّل الذي لا وجود له على أي أرض"[10].

---

(6) خوسيه ميغيل بويرطا، البنية الطوباوية لقصور الحمراء، مرجع سابق، ص5.

(7) عبد العزيز لبيب، الايتوبيا والايتوبيات. مجلة فصول العدد 4-3 المجلد السابع 1987، ص124.

(8) محمد لبيب النجيمي، مقدمة في فلسفة التربية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2 1967، ص61.

(9) P. foulquié, Dictionnaire de la langue philosophique, PUF, 3eme édition, 1978, Paris p. 746-747..

(10) عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3 2000 حرف الطاء.

كما نلمس نفس الرؤية في المعجم الفلسفي الذي أصدره مجمع اللغة العربية، اليوتوبيا "طوبيا هي كل فكرة أو نظرية لا تتصل بالواقع أو لا يمكن تحقيقها أو مالا يعبِّر عن الواقع ويكون أشبه بالخيال"[11].

ويعرِّفها الأستاذ عبده الحلو بقوله: "إنها نسيج خيالي لا وجود له في عالم الحقيقة؛ الطوباوي من يتصف بجموح الخيال والبعد عن الواقع[12].

أما هربرت ماركيوز فمفهومه لليوتوبيا يشير الى مقدّمات تكمن وراء المشروع الايتوبي، والتي تكشف عن مشروعية الأمل الذي تطح اليه: "لم يعد يفيد ما ليس ذا مكان في الكون التاريخي، بل أصبح يفيد ذلك الذي تمنعه قوة المجتمعات القائمة من رؤية النور، فاليوتوبيا تعبير عن المشروع الإنساني الذي يعاني الكبت والقسر الاجتماعي"[13].

ويعرّف كارل مانهايم 1893 عالم الاجتماع النمساوي، وصاحب كتاب الايدولوجيا واليوتوبيا اليتبيا في النص التالي: "... تكون الحالة الفكرية الطوباوية عندما نخالف حالة الواقع الذي تظهر فيه وتتجاوزه، ولا نعتبرها كذلك ولا نعتبرها كذلك إلا إذا نزعت مرورا بالعمل نحو تحطيم نظام الأوضاع القائمة المسيطر في هذا العهد تحطيما جزئيا أو كليا..."[14].

نجد الخلفية التي اعتمدت في التصنيف هي المشكلة وليست المسألة في اليوتوبيا، فاليوتوبيا بناء اجتماعي مثالي خال من العنف والقهر والتملك إلى درجة تجعل إمكانية تحقيقه على أرض الواقع صعبة، ويبقى تعلُّق

(11) مجموعة من المؤلفين، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، د.ط.، القاهرة 1983، ص113.

(12) عبده الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية، حرف الطاء، المركز التربوي للبحوث والإنماء، ط1، بيروت، 1994.

(13) هربارت ماركيوز، نحو ثورة جديدة، ترعبد اللطيف شرارة، دار العودة، د.ط.، بيروت، 1971، ص180.

(14) عبد اللطيف عبادة، اجتماعية المعرفة الفلسفية، المؤسسة الوطنية للكتاب، د.ط.، الجزائر، 1984، ص110.

إمكانية التحقق للمشاريع المثالية مأخذا على اليوتوبيا، في حين أن العيب هو في تقاعس الإنسان عن مواكبة المشروع، فاليوتوبيا "صنف معلن ومصرّح به وهي منذ البداية صنف أدبي كما يقرِّر "ريكور" أماّ الإيديولوجية فهي غير معلنة بطبيعتها"[15].

فالخطاب اليوتوبي يختلف عن الخطاب الايديولوجي، لأن التصريح بالأمل، والحلم بمجتمع أمر طبيعي لا يتطلب التخفي، أما القول الايديولوجي فيتطلب الاخفاء.

ولكن الإرهاص الطوباوي لا يقف عن التطلُّع رغم العوائق، والحواجز المقامة من طرف الأنظمة الشمولية، فسعي الإنسان إلى وضع مشاريع مستقبلية وبناء مجتمعات يوتوبية، مثل يوتوبيا المجتمع الشيوعي، ويوتوبيا المجتمع الرأسمالي، ويوتوبيا العولمة... مسألة مطلقة في الطبيعة البشرية، فاليوتوبيا حسب جورج أورويل هي الحلم بمجتمع عادل يبدو أنه ينتاب الخيال الإنساني ويعاوده باستمرار، على نحو لا يمكن اجتثاثه أو استئصاله في مختلف العصور، سواء سمي بملكوت السماء أو المجتمع اللاطبقي، أو العصر الذهبي الذي وجد ذاته مرة في الزمان السحيق، وانحرفنا أو تنكّبنا سبيله.

وهي، على حد تعبير الأستاذ فاروق سعد، تصاميم ذهنية مادية ومعنوية لمنشآت وأنظمة نموذجية، وقيم حضارية، مثالية، غايتها تحقيق الكفاية والعدالة والسلام والسعادة للمخلوقات، يبتكرها الفكر الإنساني ويحيط بها بأجواء من الخيال الجامح والغموض الساحر، والرمز المشوق موحيا بأن العالم الموصوف هو عالم واقعي موجود بالفعل[16].

وتكون الغاية المحرّكة والمتخفية في النص الايتوبي هي البحث عن

---

(15) بول ريكور، محاضرات في الايديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، بيروت 2002، ص361.

(16) فاروق سعد، مع الفارابي والمدن الفاضلة، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1982، ص77.

الحكمة، والمكان المثال أوالمطلوب في المكان الجديد هو إقامة الوجود الاجتماعي على الحكمة، المقابلة لعالم الجنون الذي يعيشه البشر في مكانهم الوهمي، والذي يتمّ من خلال رفض وتجاوز العقل الجمعي وآلياته في مخيال المكان، ووهمية المكان المبني من خلال الذهن أطروحة تبنّتها المدرسة اللامادية بريادة جورج بيركلي George Berkeley.

ونلمس الصورة الاشكالية لمخيال المكان من مسائل الفلسفة التقليدية، فتصورات المكان هي الاصل والوثيقة المرجعية لكثير من الحقائق البشرية، والأمل عند توماس مور يكمن في بناء عالم جديد ايتوبيا كمدينة تجسّد الحكمة في مقابل الحكمة المجنونة التي تملك السلطة، بشتى صورها الضاغطة على الذات ذات الفرد وذات الجماعة، وتبقى الايتوبيا تطرح على مستوى البحث كثيرا من الإشكالات، الفلسفية والسياسية والدينية... فهي تدفع الباحث إلى إعادة ترتيب آليات القراءة، فهي فن وتأسيس للكتابة الرمزية.

تضعنا ايتوبيا أمام استشكال أولي يبدأ برمزية الدال، كمجموعة من الوحدات الصوتية، المحكومة بنظام صرفي ونحوي "فونيم وصرافم"، وبمدلول كمتصور ذهني ناتج عن وقع الفونيمات على طبلة الاذن، فهو انطولوجيا يفتقر الى هوية دال، أي إلى استقلالية في البناء الصوتي للكلمة، فهو دال مركب من لفظتين ou وتعني اللا و topos تعني المكان.

نبدأ البحث في آفاق الجزء الأول من الاصطلاح ألا وهو اللا الذي يشير الى الرفض، والرغبة في التجاوز، إذ تعكس فلسفة الرفض التوجه النقدي، والذي يترجم أحيانا بفلسفة اللا La Philosopie du Non والرفض المتضمن في العلامة "لا" هو فعل وممارسة، وليس تصوّرا سكونيا للعدمية، التي تمنح الكلمة بعدا انطولوجيا فـ "اللا" كعلامة تستبطن مجموعة من العناصر تكون أو تشكّل الطرف الاول في معادلة الرفض، وهي الفرد أو الجماعة في سياقها العام أو الجماعة في الصورة المؤدلجة، والتي تكون كمؤسّسة رافضة تمارس فعل التعالي، أو الاستياء من وضع قد

يكون موضوعيا أو ذاتيا، وهو مايكون ممثلا في الجزء الثاني من العلامة، والذي هوالمكان "topos".

وقد أخذ الرفض في مسار الفكر الانساني صورا متعددة ومتباينة، والموقف الديني كمخاض فكري على قاعدة افتراض اجتماعية الدين يقوم على لحظة الرفض التي يعايشها الانسان في واقعه السكوني، والذي يكون بطبيعته السكونية تلك جزءا من ماهيته، وعائقا أمام طبيعته أيضا، لأن السنخية الانسانية تتأرجح بين السكون وبين الحركة نحو الافق المستقبلي، والمنظومات المعرفية التي عرفتها البشرية من دين، وتفكير ديني الى نظريات فلسفية، وعلمية تبدأ كلها من لحظة الرفض والتجاوز، أو من كلمة "لا".

فتاريخ الفلسفة بدأ بقول: كلمة لا للمألوف لا للمعتقدات أو الحقائق المبنية، فالحركة نحو الافق مع "اللا" وليس مع "الـ نعم"، لأن الموقف الثاني استسلامي بالروح والماهية، فاللحظة السقراطية في تاريخ الفلسفة تمثيل لمشروع ايطوبي سعى فيه سقراط الى إعادة بناء الحلم الانساني، أو المطلوب من الوجود خلال الوجود، فالحقيقة داخل الفرد، وليست تلك الحقيقة الجاهزة المؤسّسة من طرف السلطة الموضوعية.

وكذلك الحال بالنسبة في المشروع الديني، حيث نجد المشروع المحمدي من خلال النقد والتجاوز بسير نحو عالم ايتوبي على أرض الواقع، قبل العالم الأخروي، أما الخلط بين الايتوبيا الأرضية في الاسلام، والايتوبيا الملكوتية، ليس إلا نتاجا لالتباسات فكرية ولغوية وقع فيها رواد الفكر الإسلامي، فالقول بعجز المؤمن عن التشبه أو الاقتراب سلوكيا من الرسول محمد ﷺ ليس إلا تكريسا بقبول الواقع السلوكي والأخلاقي الرديء الذي لا زلنا نستحم فيه يوميا، فإمكانية تحقيق ايتوبيا ارضية مسألة بديهية،لأن في انكارها إنكار للجميع المشاريع الدينية.

الايتوبيا والمكان:

التعاطي الفلسفي مع المكان كمكّون لفظي ثان في الكلمة ويعيشها، يضعه أمام تجاذبات متباينة من حيث الطبيعة، ومن حيث الغاية فالمفهوم الذي يحمل عليه المكان في الفيزياء يغاير الدلالة الممنوحة له في حقل الرياضيات، فهو في الحقل الأول يملك أبعادا حسية محددة: طول، عرض، ارتفاع، بروز. والسنخية الطبيعية مائز للتصور عن الاستعمال الذي يأخذه المفهوم في الرياضيات، فهو مكان مجرد ومنتوج ذهني يبدعه العقل، بمنح تمثلات ذهنية خطوط، مستقيمات... لا تمتُّ إلى الواقع الحسي بأيّة صلة، وفي الحين نفسه تنطبق بشكل عجيب وغريب هذا الواقع إذا جاز الاستئناس بعبارة البرت اينشتين.

أما المكان الاجتماعي، أو مايمكن التعبير عنه بالمخيال الرهطي للمكان، الذي هو بالأصل نتاج للمقصود من المكان في فلسفة الايتوبيا، كمجموعة من التصورات، والأنظمة المعرفية المتوارثة التي كانت من حيث المبدأ مواكبة لطبيعتها المتغيرة، والارتكان إلى التسليم بها عند الجماعة يؤسّس لمطلقية هذه الأحكام، فالنظرة الى المكان والى المتمكّن أساس التصادم بين بني البشر، من حيث تجذير الارتباط العاطفي مع المكان، والفلسفات السياسية تضع المكان الظاهر كركن مادي رئيس في تأسيس المجتمع المدني للدولة، كما يكون باطن المكان كثروة اقتصادية منطلق الصراع بين الدول، وموضوعة استراتيجية في استيلاب الشعوب أو الامم، وعليه نجد أن الايتوبيا المورية، محاولة نقدية للموروث الثقافي الذي كان سائدا في مجتمعه بشكل عام، ولفلسفة المكان بوجه أخص، وقصة توماس مور مع الملك هنري الثامن، والتي كانت سببا لإعدامه تؤكّد هذه النزعة الرافضة للموروث السائد.

المكان في الأطروحة المورية بناء ذهني وعقلي في آن واحد، والفرق المقصود بينهما يظهر في تقاطع الذهني مع الوهمي أحيانا، أمّا العقلي فغالبا ما يكون ساميا على القوة الوهمية، وإن كان الحضور العاطفي في ما

هو عقلي ظاهرا في كثير من الفنون اللغوية مثل الأدب، فالمكان إنتاج الحكمة لعالم حكيم من طرف حكيم، كما يمكن قراءة الآفاق التي تستبطنها الايتوبيا كاصطلاح وكلون أدبي جديد على قاعدة ارتباطها بفكرة اكتشاف العالم الجديد، فأدب الرحلات وإن كان قديما على ظاهرة اكتشاف العالم الجديد، فتصوّر المكان الايتوبي على شكل جزيرة يتضمن محاكاة للجنين الذي يعيش في عالم الرحم، فهو ببراءته أصل الحياة، ومرجع الحياة السعيدة، فالادب الايتوبي يضع المكان النموذج خارج المعطيات المكانية والإمكانية التي يقدّمها المعيش، فهو إبداع وتأسيس نظري وفلسفي، وليس معطى الواقع،فالتعالي على العادات والارتباطات الاجتماعية مع المكان، ضرورة للارتقاء، وللحصول على مكان السعادة الاوتوبيا Eutopia، والذي يتم من خلال الايتوبيا Utopie.

نجد في الكتاب الأول من ايتوبيا لتوماس مور الإشارة إلى أهمية الحضور الفلسفي في الممارسة السياسية يقول مور:

"يبدو لي انك ستفعل ماهو جدير بهذه الروح الكريمة الفلسفية التي تتسم بها إذا دبرت حياتك بحيث تضع مقدرتك في خدمة الصالح العام، حتى ولو كان في ذلك ما يضيرك شخصيا بعض الشيء، وهذا ما لا يمكن أن تحققه بهذا القدر إلا إذا كنت مستشارا لملك عظيم"[17].

الأمل إذن في الفلسفة كمرجعية نظرية، وكأداة إجرائية في تغيير الوضع المعيش، من المسائل التقليدية في الانساق الفلسفية التقليدية، والمشروع الافلاطوني نموذج عالمي لهذه الدعوة، والسير توماس مور يلمح في الكتاب الاول من رواية ايتوبيا لأصالة افلاطون، وللصعوبات التي اعترضت أفلاطون، والتي كلفته حريته، وأخطر شيء في نظر أفلاطون هو المخيال، إذ يشير في الرسالة السابعة أثناء إقامته في سراقوسه، حينما

(17) توماس مور، يوتوبيا، ترجمة انجيل بطرس سمعان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، مصر، 1987، ص98.

أراد معرفة تأثير الفلسفة في قلب دنيس، فوجد ان الحاكم لطاغية كان قد ألّف لنفسه نوعا من الأفلاطونية المليئة بأفكار مفهومة بشكل سيء.

من هنا يتبيّن الاستثمار السياسي للفلسفة، ودوره في على تحريف المقاصد الإنسانية التي عملت الفلسفة على تأسيسها، فالفكر، والفكر تبقى بنت الحياة، والأمل، والحرية، وليست ملكا لأحد.

أنواع الايتوبيات:

قراءة الايتوبيا من خلال تصنيفها إلى ايتوبيات Utopies، أو إلى ايتوبيين Utopistes يطرح الكثير من المسائل الخلافية حول جنس النص الايتوبي، فقراءتها من خلال الأجناس الأدبية، تضعنا أمام تجاوز ايتوبي لسلطة المكان والزمان، فالتداخل والتخارج الموجود بين بعض الايتوبيات يطرح تساؤلا أمام قدرة الايتوبيا على ممارسة هذا التجاوز، فما نلمسه في أدب الرحلات الذي عرفته جميع المجتمعات، والثقافات إحالته إلى عصر التقنية الذي اكتسح فكر الإنسان وثقافته مع عصر النهضة، وكذلك الحال نجده عند الايتوبيات الاجتماعية أو المدنية، أي الباحثة عن نموذج تطبيقي للعدالة بعيدا عن المخيال والخيال، التي تحاكي جميعها جمهورية افلاطون، فالديمقراطية، والفضاء العمومي تعبير عن ايتوبيا جديدة أفرزتها مفارقات العصرالتقني.

والتباين في القراءات يؤكّد هذه الصعوبة، فالبعض يضع الايتوبيات في صنف الايديولوجيات القاتلة، والشمولية، والتي تغيب فيها الحرية الإنسانية، في حين يجد فيها البعض المنبع الرئيس للنزعة الإنسانية، وسنحاول قراءتها من خلال نوعية المضامين، وطبيعة المشاريع التي تأسست عليها، وهي:

اليوتوبيات الدينية:

أقدم اليوتوبيات ظهورا إذ تقوم على الربط بين الوسيلة والغاية

والالتزام بالشريعة هو الوسيلة الإلهية التي يبلغ الإنسان بها الجنة، فهي عالم يوتوبي يسعى إليه كل المتدينين مثل كتاب الفيدا الهندوسي والأفيستا الزرادشتي ... وحتى الديانات السماوية تضع عالما اليوتوبيا في قائمة المطالب والغايات الأخلاقية، وفي قائمة الحوافز والدوافع نحو الالتزام الأخلاقي والشرعي. وستكون لنا وقفة مع بعض اليوتوبيات الدينية مثل مدينة الله للقديس أوغسطين، والمدينة الفاضلة عند الفارابي.

اليوتوبيا العلمية:

العلم قوة، عبارة أسّس بها فرانسيس بيكون، ملامح عصر جديد يتسم بالتجاوز، والرغبة في تحطيم كل منظومة لاهوتية أو ميتافيزيقية، تعمل على إعاقة الارتقاء، والتعاطي الإرادي مع ملكات العقل، وقد أحسن بيكون في توصيف هذه العوائق بمنظومة الأصنام أو الأوهام التي تحجب الحقيقة عن الحسّ المشترك، وعن مدعي المعرفة، والتي هي:

أوهام الكهف:

ترجع بالأساس إلى مكونات الفرد البيولوجية كمزاجه وطبعه والى المكتسبات الثقافية وآرائه، ورغباته الذاتية التي تحول دون إدراكه الحقيقة، فيسجن نفسه داخلها بينما يطلب منه عكس ذلك تماما، والمطلوب من الإنسان، لأجل تفادي هذه الميول المغرضة، أن ينمي قدراته الذهنية على إخضاع آرائه وأمانيه للنقد الموضوعي، واحترام الأشياء كما توجد في الواقع. يقول العالم الانجليزي توماس هكسلي: "إن مهمتي هي تدريب أماني على التكيف مع الواقع، لا محاولة تنسيق الوقائع حسب هذه الأماني، وعلى الإنسان أن يجلس بين يدي الواقع كطفل صغير، وأن يكون على استعداد للتخلي عن جميع الأفكار السابقة وأن يتبع الطبيعة بتواضع حينما تقوده، وإلا فلن يتعلّم شيئا"[18].

---

(18) و.ا.ب. بيفريدج، فن البحث العلمي، ترجمة زكريا فهمي، دار أقرأ، بيروت، ط5، 1986، ص89.

أوهام السوق:

تنشأ هذه الأخطاء والخداع عن الاستعمال الفردي والسيئ للألفاظ التي ستعملها كل منهم بطريقته، "وسميت بأوهام السوق لأن الناس متى اجتمعت كما تجتمع في الأسواق، لا تملك أداة واحدة مشتركة لتبادل الأفكار"[19].

وهذا ما عبّر عنه برغسون عندما أشار إلى أن اللغة ليست دائما أداة طيّعة وصادقة في نقل أفكارنا، فيقول: "و لكن في أغلب الأحيان، إننا لا ندرك من حالتنا النفسية إلا انتشارها الخارجي، إننا لا ندرك من أحاسيسنا إلا مظهرها اللاشخصي، المظهر الذي سجله الكلام، مرة واحدة وأخيرة، لأنه تقريبا، هو ذاته، في نفس الظروف، بالنسبة إلى كل الناس، وهكذا، وحتى في ذاتنا الفردية، تهرب منا ذاتيتنا"[20]. فاللغة التي تعتبر عادة أداة اتصال وتواصل وإبانة عن الأشياء، كثيرا ما تكون عائقا أمام ذلك.

أوهام المسرح:

"تنشأ مما تتخذه النظريات والمذاهب الفلسفية والآراء المتوارثة عن الفلاسفة من مقام ونفوذ، فيتلقاها الناس عن الفلاسفة أو عن أصحابها كما يتلقى المشاهدون في المسرح أقوال الممثلين وكأنها تنزل عليهم من عل، وهم يتلقونها ويتقبلونها دون أي فحص أو نقد أو برهان"[21]. وهكذا فليست الأوهام مجرد أخطاء أو مزالق يقع فيها الناس دون قصد أو شعور، بل هي أصلية في العقل، داخلة في تشكيله، وجزء من تركيبه.

---

(19) محمود فهمي زيدان، الاستقراء والمنهج العلمي، دار الجامعات المصرية- الإسكندرية، 1977، ص64.

(20) هنري برغسون، الضحك، ترجمة علي مقلد، مرجع سابق، ص102.

(21) Bertrand vergely, le dico de la philosophie, ED, Milan Toulouse, 1998, p 79.

أوهام القبيلة:

تعود "للنقص الطبيعي الموجود في العقل الإنساني ذاته، أي في تركيبه الناقص المشوه لطبيعة الأشياء وألوانها"[22]. أي أن العقل يتوهّم معرفة الظواهر وإدراكها مباشرة ولأول وهلة يقع نظره عليها، فيعتبر الانطباع الأولي الذي انطبع في ذهنه هو التفسير الحقيقي، بينما هو في الأصل مجرد انطباع حسي أولي خادع.

يقدِّم بيكون مشروعه المدني، بتأسيس أرضية علمية لمجتمع تقني تتجاوز فيه الأوهام في كتابه "اطلنطس الجديدة" ايتوبيا فرانسيس بيكون، الحلم بتأسيس المجمع أو الهيئة العلمية العالمية، المؤسسة التي تتكفّل بمسألة البحث العلمي، والمشاريع التقنية الهادفة الى الارتقاء بملكات الإنسان، والانتقال بها من عالم الإمكان إلى عالم المكان.

وقد أقام بيكون المؤسسة في مدينة بن سالم، التي يعمل علماؤها على الجدّ في اقتناص، وصيد المعارف، وتضم هيئة علمية تعمل على البحث العلمي، وتفعيل الاختراع، لأن الحياة النموذجية لاتتحقّق إلا بالعلم والتقنية، فالنزوع إلى الاستقرار، والبحث عن السعادة، أصل فطري في الطبيعة الانسانية، وليس وضعية ثانوية، فالانسان الصانع وجد قبل الانسان الحكيم، لان الكمال الإنساني الحاصل بواسطة التقنية لا يحتاج الى إثبات، وإن كانت المساوئ المترتبة عن توظيف التقنية لا تعدُّ ولا تحصى، ولكن مرجعية السلب الذي الحق بالتقنية تعود الى طغيان الذات بحمولتها الغرائزية في استثمارها، وأمثولة "بروميثيوس Prométhé" تستبطن رغبة الإنسان في الحصول على التقنية لتحقيق السعادة المنشودة، لأن اكتشاف النار لحظة تحوّل وانتقال من مستوى البدائية الى مقام التحضّر الانساني، فأهمّ خاصية مميزة للمكان المعيش هي النقصان، أما المكان

---

(22) حبيب الشاروني، فلسفة فرنسيس بيكون، مطبعة النجاح الجديدة، ط1، (المغرب) 1981، ص55.

المتخيّل فهو عالم يتّسم بالكمال، والمعبر الذي ينقل المكان من عالم النقصان الى عالم الكمال هو التقنية التي جسّدها، ومثّلها الإنسان بتضحية بروميثيوس، الرمز والملاك الأعلى الذي يضع المصلحة الانسانية فوق كل اعتبار.

الايتوبيا التقنية:

التقنية كمطلب حضاري، وإنساني مخاض، وتجسيد فعلي لعملية التفلسف، وقد كان غاليلي المرجع الرئيس لجلّ النظريات الفلسفية التي تهدف إلى تجسيد حلم السعادة الارضي للبشرية من خلال التقنية، وأهم الايتوبيات التقنية يوتوبيا شارل فورييه ويوتوبيا "مدينة الشمس" للراهب تومازو كامبانيلا، والذي يجعل من الشمس مركزا رئيسا لفلسفة المكان، والمحرك البديل لمركزية الأرض، فكانت اليوتبيات التقينية تعبيراً عن سذاجة نظرية المكان التقليدية.

تقوم فلسفة كامبانيلا على ثلاثة مبادئ أولا اعتبار الفلسفة أداة التجديد للضمير الإنساني، بكل دلالاتها الأخلاقية والدينية،ثانيا الوجود السياسي يتمركز حول ثلاثية فلسفية هي السلطة، الحب والحكمة، ثالثا الدولة المثالية هي تلك المدينة التي يمكن أن توصف بأنها جمهورية، يسيطر فيها مبدأ النوعية على جميع عناصر الوجود الاجتماعي، فهو على حد تعبير الأستاذة عطيات أبو السعود من أوائل المناهضين لفلسفة أرسطو، وللعلم المدرسي... الذي ساد الفكر الأوروبي في العصر الوسيط، كما أخذ بالنظام التراتبي للكون والموجودات الذي كان سائدا في العصور الوسطى...[23].

ويمكن القول أن العوامل الكامنة وراء كتابة "مدينة الشمس" هي سياسيّة إذ أن معاناته وشعوره بالاستلاب، وغياب حق الحرية في المجتمع

---

(23) عطيات أبو السعود، الامل واليوتوبيا في فلسفة ارنست بلوخ، ص386.

السياسي أو المدني، كانت من وراء التفكير في الكتاب الذي كان مشروع إصلاح سياسي، كما أن انتقاده لأرسطو جعل من فعله جريمة لا تغتفر في عرف الكنيسة آنذاك، فاتهم من خلالها بالزندقة والهرطقة، كما أنه شارك في المؤامرة لطرد المحتلين الأسبان، أما العوامل الدينية فهي إيمانه واعتقاده القوي في الخوارق والتنجيم الذي هو نوع معرفي غير مقبول من طرف المؤسسات الدينية لحد الساعة.

كما أن التأثر بالمفكر أو المنجِّم نوستراداموس 1503/ 1566 يبدو جليًّا في عقيدته وفي تصوراته السياسيّة في كتاب مدينة الشمس وما يمكننا قوله أن الاعتقاد بأفكار حرة تجاوزية للواقع السائد تشكل مشكلة فالمعاناة الفكرية والوجدانية التي يعيشها المبدع الحرفي عصر الظلامية، لا يمكن إدراكها بنفس التجربة التي كان يعايشها صاحبها.

الايتوبيا المدنية:

المشروع الذي تتبناه اليوتوبيات التقنية هو الرقي، والعمل على رفع المستوى الإنساني، فردياً وجماعياً، وعليه كانت المشاريع اليوتوبية المدنية نموذج رئيس في المشروع الطوباوي، إذ نلاحظ التقاطع بينها في المسألة، والفرق بينها يكمن في قول البعض بأولوية التغيير المدني في مشاريعهم السياسية والفلسفية، وما يميّز الايتوبيا الاجتماعية أو المدنية بشكل عام الاعتقاد بأن مصدر الفساد المدني كامن في الغلط الفكري، وفي سيادة الأهواء على ملكة العقل، فالانحراف الفكري مرجع الادارة السيئة، والمجانبة لقيم الإنسانية، فكهف الحياة المعاشة بكل حيثياته لايستطيع الارتقاء الى رواق الحكمة الفلسفية المتعالية، فاليوتوبيات المدنية تقدِّم حلولا خارج التاريخ الانساني، ومستقلا كلية عن تاريخ الانسانية، لأن التاريخ هو تاريخ أخطاء، وهذا ما نلمس مثيلا له عند الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار، ولكن الإسقاط الذي قدمه باشلار كان الحقل العلمي، أمّا الطوباويين فكانت الحياة المدنية فضاءا لهذه الأخطاء، ولذا نلحظ داخل التصور الطوباوي تخيل أمكنة متخيلة جزر أبكار، ونائية لم يلمسها

الانسان بيده، ولا بفكره، كما ارتبطت التصورات الطوباوية بلحظات الانحطاط، والابتعاد عن القيم داخل الحضارات، فكلما انتاب التفكك قيما جديدة وعجزت قيم جديدة ناشئة عن السيادة، مثلت المدينة الفاضلة لمخيلة الناس، مجموعات كانوا أم أفرادا.

المواطنة

مدخل:

الفرق بين المفاهيم والتعريفات هو فرق في درجة الدقة، فالتعريفات لغة التواصل في الأوساط العلمية، أما المفاهيم فهي مخاض الفلسفة ولغتها، والمجالات المعرفية التي تتعاطى مع المفاهيم أوسع من التي تتعامل مع التعريفات، والدراسات الإنسانية بشتى أنواعها مصداق للمجال الأول، والظواهر العلمية بالنسبة إليها كما قيل بمثابة لعبة أطفال، بحكم العوائق التي تقف أمام علميتها، والفلسفة فضاء يجد فيه كل عالم أو مفكِّر حاجياته المعرفية من بنيات مفاهيمية، ومنهجية، فهي إبداع للمفاهيم، كما وصفها جيل دولوز Gilles Deleuze (1925/ 1995)، ومن المفاهيم التي تعكس الوضعية الابستمولوجية التي تعرفها الدراسات الإنسانية مفهوم المواطنة الذي ارتبط في الثقافة العربية بالأرض، وفي الثقافة الغربية بفلسفة الأنوار، والاختلافات الموجودة حول هذا المبدأ هي التي دفعتنا إلى البحث بداية في المعاجم والقواميس، فوجدنا على سبيل المثال أن كثيرا من المفاهيم تتقاطع مع المواطنة، مثل الوطن، الدولة، وعليه نطرح التساؤلات التالية ما الوطن؟ وهل هو الموطن؟ وهل المفاهيم من قبيل الموطنة المواطنية لا تفيد معنى الوطن؟ وهل الوطن هو الدولة؟

الوطن:

جاء في القاموس المحيط: الوَطَنُ، مُحرَّكةً ويُسَكَّنُ: مَنْزِلُ الإقامَةِ، ومَرْبَطُ البَقَرِ والغَنَم ج: أوطانٌ، وَوَطَنَ به يَطِنُ وأوْطَنَ: أقامَ، وأوْطَنَهُ وَوَطَّنَهُ واسْتَوْطَنَهُ: اتَّخَذَهُ وَطَناً. ومَواطِنُ مكةَ: مَواقِفُها، وواطَنَهُ على الأمْرِ: وافَقَهُ[1].

والدلالة الصريحة لهذا الحدّ تشير إلى أنّ الوطن هو محلّ ومكان الإقامة، وما يشدُّ الإنسان إلى ذلك المكان وهذه الإشارة نلمسها في مربط البقر. فالذي يجعل الغنم والبقر ثابتا في المكان هو ذلك القيد الذي يمثل الإلزام، والالتزام الذي يترتب على المُواطن بحكم انتمائه إلى الوطن.

ووضع اللغوي لهذه الصيغة في هذا المورد ليست اعتباطية بل لبيان العلاقات الأخلاقية والسياسيّة المتضمنة في حد الوطن، وهناك عدة دلالات للوطن، حيث نجد أحد لماء اللغة العرب يفرِّق بين نموذجين للعلاقة الوطنية، فهناك وطن أصلي يشكل هوية الفرد أو المواطن، ووطن الإقامة الذي تترتب عليه الحقوق، والواجبات التي تحدد مواطنة الفرد، يقول الجرجاني: "الوطن الأصلي هو مولد الرجل والبلد الذي هو فيه، ووطن الإقامة موضع ينوي أن يستقر فيه خمسة عشر يوماً أو أكثر من غير أن يتّخِذه مسكناً"[2].

أما الوطن في المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، لأحمد بن محمد بن علي المقرّي الفيُّومي 770هـ فهو: "مكان الإنسان ومقرّه، واستوطن، وتوطن اتخّذه وطنا وواطنه مواطنة وافقه وزنا ومعنى"[3].

---

(1) الفيروز أبادي، القاموس المحيط، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1983 باب النون، فصل الواو، (د، ط).

(2) الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية، د.ط.، لبنان 1995، ص253.

(3) أحمد المقرّي، المصباح المنير، ج2 مطبعة البابي الحلبي وأولاده، د.ط.، مصر 1950، ص340.

وفي لسان العرب لأبن منظور الوطن المنزل الذي تقيم به، وهو موطن الإنسان ومحله، والجمع أوطان. وأوطان الغنم والبقر: مرابضها وأماكنها التي تأوي إليها،... ووَطن بالمكان وأوطن أقام،... وأوطنه اتخذه وطناً. يقال: أوطن فلان أرض كذا وكذا أي اتخذها محلاً ومسكناً يقيم فيها، وأوطنت الأرض، ووطنتها توطيناً،وأستوطنها أي اتخذتها وطناً[4]...

أما في القرآن الكريم لم يستعمل لفظ وطن، ولكن يستعمل لفظ بلد، إذ نجد سورة في القرآن الكريم باسم "البلد"، يقول تعالى: ﴿لَآ أُقۡسِمُ بِهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ وَأَنتَ حِلُّۢ بِهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ﴾[5]، ومنها "بلدة وبلاد كقوله تعالى: ﴿بَلۡدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ﴾[6]، وقوله تعالى: ﴿ٱلَّتِي لَمۡ يُخۡلَقۡ مِثۡلُهَا فِي ٱلۡبِلَٰدِ﴾[7].

كما استعملت لفظة " ديار" يقول تعالى: ﴿قَالُواْ وَمَا لَنَآ أَلَّا نُقَٰتِلَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَقَدۡ أُخۡرِجۡنَا مِن دِيَٰرِنَا﴾[8]، وهذه الآيات تشير إلى العلاقات العاطفية التي تربط بين الإنسان ووطنه، والحديث الشريف المشهور: "حب الوطن من الإيمان" يبين أن من المظاهر الإيمانية للإنسان أن يحب وطنه وبلده.

ويعتقد الأستاذ صدر الدين القبانجي أن دلالة الوطن في اللغة العربية ـ التي تعني "محل إقامة الإنسان" أو البلدة التي يقيم كما تشمل مسقط الرأس، وغيرها من البلاد التي يتخذها مقرًّا لإقامته ـ استعملت بنفس معناها اللغوي في الفقه الإسلامي، وهذا يبين الوحدة العضوية بين المصطلح السياسي الإسلامي واللغة العربية؛ أما الوطن في الاصطلاح

---

(4) ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثالث، إعداد يوسف خياط، دار لسان العرب، (د، ط، ت) بيروت، ص949.

(5) سورة البلد، الآية 1-21.

(6) سورة سبأ، الآية 15-17.

(7) سورة الفجر، الآية 13.

(8) سورة البقرة، الآية 246.

السياسي فيمتد فيشمل حدود الدولة التي يقيم الإنسان فيها[9].

وعليه نلاحظ في هذه الفقرة توظيف مصطلح الدولة للتمييز بين الوطن في السياق اللغوي والوطن في سياقه السياسي، أما الإقامة فهي قاسم مشترك بين الدلالتين.وفي الاصطلاح السياسي المعاصر يقصد بالوطن "الجهة التي يقيم فيها الشخص دائماً أو التي له بها مصلحة أو فيها مقر عائلته"، وإذا حاولنا قراءة الوطن في السياق القانوني فسنجد أن حقل الوطن ومصاديقه في القانون يبدأ في التقلص حسب فعالية المواطن، إذ يفرق الفقه بين الموطن أو المقرّ القانوني، وبين محل الإقامة الفعلي المعتادrésidence، بين محل الإقامة العرضي أو الوقتي demeure.

والموطن "أحد مميزات الشخصية القانونية، أو هو المكان الذي تكون للشخص صلة به بحيث يعتبر موجودا فيه بصفة دائمة حكما. ولذا توجّه إليه الإخطارات والتبليغات القضائية فيه حتى لو لم تبلغ إليه فعلاً"[10].

وفي القانون المدني الجزائري نجد دلالة الموطن في المادة 36 والتي ما نصُّها: "موطن كل جزائري هو المحل الذي يوجد فيه سكناه الرئيسي، وعند عدم وجود سكنى يحل محلها مكان الإقامة العادي، فالدلالة القانونية للموطن هي الإقامة الحقيقية والاستقرار، فالاستقرار والإقامة المستمرة مناط التوطن"[11].

والموطن في القانون المدني الفرنسي هو: "المكان الذي يوجد فيه مركز عمله الرئيسي" إذ لا يعتد في الموطن بالإقامة، ولكن يعتد بمركز العمل الرئيسي وهو ما يعرف في القانون بالموطن الحكمي[12].

---

(9) صدر الدين القبانجي، علم السياسة، الشركة العالمية للكتاب، ط1، لبنان، 1997، ص163.

(10) إسحاق، منصور، نظريتا القانون والحق، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، الجزائر، 1992، ص232.

(11) المرجع نفسه، ص232.

(12) المرجع نفسه، ص135.

أما الموطن في القانون المدني المصري حسب المادة 40 هو: المكان الذي يقيم فيه الشخص عادة [13].

ويعتبر الفرد مواطنا في كلتا الحالتين سواء على مستوى المواطنة أو المواطنية، فهو عضو مشارك، ومنتمي من الناحية الاجتماعية والجغرافية، ولكن الفرق بين الرابطتين هوأن المشاركة والانتماء في المواطنية يكون من الناحية الاجتماعية السياسيّة؛أما رابطة المواطنة فهي علاقة قانونية تمنح حقوقا وتفرض واجبات على الفرد،ولا تعبر إلا عن التابعية، ووثيقة سفر لاجتياز الحدود، فالانتماء للوطن أعمق بكثير من المشاركة كمواطن في الموطن لأنه يعتبر نفسه شريكا وليس تابعا كما هو الحال في الموطن.

والأستاذ الجابري في مقال بعنوان "مواطنون لا رعايا"[14] يفرّق بين المنتمي للوطن، والمواطن فالوطني يقابل في الفرنسية لفظ patriote، المأخوذ من *patrie* بمعنى الوطن، ومنه *patriotisme* بمعنى الوطنية، وبين لفظ *compatriote* ومعناه الشخص الذي يعيش في بلد واحد مع آخرين، وهذا هو معنى المواطن المستعمل اليوم في عصرالعولمة،والمواطنة بهذا المعنى *compatriotisme*، ومعناه وضعية المنتسبين الى بلد واحد،وهو لا يتضمن المواطن الحامل للجنسية الواحدة،فلفظ الجنسية الذي نترجم به: *nationalité*، المشتق من *nation* بمعنى أمة أو قومية ليس من *patrie* بمعنى وطن أما المَوْطَنة *Citizenshipconsciousness* هي عملية الإدراك الذهني لماهية المواطنة ولطبيعة الآليات التي تسير المواطنية في المجرى الذي يقود إلى تحقيق المواطنة،وبتعبير آخر هي مجموعة الأفكار، والتصورات المتعلقة بالمواطنة وسبل تحقيقها[15].

---

(13) محمد حسنين، الوجيز في نظرية الحق بوجه عام، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط2، الجزائر 1985، ص135.

(14) http://www.net/textes.aljabriabed,23 Fev. 2008.

(15) مسعود موسى الربضي، أثر العولمة في المواطنة، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد: 19 2008، ص114.

أما المواطنية *Citizenship process* فهي العملية السياسيّة الاقتصادية الاجتماعية التي تؤدي إلى تشييد المواطنة، وهي ما تعرف بالتربية المواطنية أوالتربية على المواطنة؛فإذا كانت المواطنة ليست هي الانتماء إلى الوطن أو الوطنية فما هي المواطنة؟

المواطنة:

في اللغة:

مصدرٌ لفعل رباعي مزيد على وزن فاعل وهو واطن، وكل رباعي على هذا الوزن يكون مصدره مفاعلة، مثل جالس مجالسة، قاتل مقاتلة، والمواطنة هي صفة المواطن الذي يتمتع بالحقوق ويلتزم بالواجبات التي يفرضها عليه انتماءه إلى وطنه، وفي الاصطلاح هي: "صفة المواطن الذي يتمتع بالحقوق ويلتزم بالواجبات التي يفرضها عليه انتماؤه إلى وطن، وأهمها واجب الخدمة العسكرية وواجب المشاركة المالية في موازنة الدولة"[16].

ويتبين من هذا التعريف الوارد في الموسوعة أن المواطنة صفة أو قيمة شرطية يمكن توفرها ويمكن غيابها، فهي ليست صفة جوهرية ذاتية تكون بالوجود، بل هي صفة تترتب عن مؤشرات أهمها الانتماء إلى الوطن، فالوطن هو الحقل العام الذي تمارس فيه المواطنة، ولا وجود لمواطنة دون الوطن... وهناك أربع مؤشّرات لدالة المواطنة هي:

المؤشّر السياسي: هي الحقوق التي يملكها المواطن في نظام سياسي معين، مثل حق الاقتراع، باعتباره عضوا في المجتمع السياسي الذي هو المدينة.

---

(16) عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، المجلد الخامس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط3، 1996، ص373.

(*) محمد عابد الجابري (1936/ 2010): مفكر مغربي، ومن أعلام الفكر العربي المعاصر.

مؤشّر الولادة: فالمواطن هو ابنٌ لمواطن لم يحرم من حقوق المواطنة، وهو التعريف الأقدم إذ كان يسمح للمدن القديمة بمقابلة عدد ضئيل من المواطنين مع عدد كبير من ساكني المدينة.

المؤشّر الحقوقي: يعكس المواطن على مستوى القانون "المواطنة الرومانية نموذجا".

المؤشّر الاقتصادي المالي: يتحدد المواطن من خلال ما يتمتع به من ملكية محددة، حيث يساهم في موازنة الدولة ضمن شروط معينة.

أما في دائرة المعارف البريطانية فتعرف المواطنة بأنها: "علاقة بين فرد ودولة كما حددها قانون تلك الدولة، وبما تتضمنه تلك العلاقة من واجبات وحقوق في تلك الدولة"[17]. يفرِّق بين المواطنة والجنسية، لأن الجنسية تتضمن حقوقا أخرى مثل الحماية في الخارج، وهذه الحقوق لا تتولد معه المواطنة فحسب.

في حين أن الموسوعة الدولية موسوعة [كوليرا] الأمريكية لا تفصل بين المواطنة والجنسية حيث تعرف المواطنة بأنها عضوية كاملة في دولة أو في بعض وحدات الحكم.

وتؤكِّد هذه الموسوعة على أن لدى المواطنين بعض الحقوق مثل حق التصويت وحق تولي المناصب العامة، وعليهم بعض الواجبات مثل واجب دفع الضرائب وواجب الدفاع عن بلدهم، فالمواطنة هي أكثر أشكال العضوية اكتمالا في جماعة سياسيّة.

المواطنة علاقة ولاء للسلطة السياسيّة، وحماية للمواطن من هذه السلطة بما في ذلك الحماية الدبلوماسية للمواطن في غير وطنه، فالمواطنة إذن هي المشاركة في الحياة السياسيّة، وممارسة للحقوق المدنية والسياسيّة، فهو فرد ينخرط في سلطة الدولة وفي حمايتها، وبالتالي يتمتع

(17) The New Encyclopedia Britannica, Volume 3, micropaedia, Library of congress, 15th edition, U.S.A 2003, p332..

بحقوق مدنية، ويقوم بواجبات تجاه الدولة التي ينتمي إليها،وفكرة الانتماء هذه تحيل إلى كون المواطنة ترتبط عموما بهوية وطنية خاصة.

ويمكن هيكلة المواطنة إلى عناصر أهمّها الانتماء والولاء للأرض في السلم والحرب والتعاون مع المواطنين الآخرين لتحقيق الأمن الاجتماعي، وهي أيضا علاقة بين الفرد والدولة يحددها الدستور وقوانين الدولة المتضمنة للحقوق والواجبات مثل حقوق الانتخاب وتولي المناصب العامة، وأيضا علاقة بين الفرد وغيره تحددها قواعد الاحترام الأخلاقي المتبادل والقوانين الجزائية الرادعة لكل تعدي.

وهي علاقة بين الفرد والمجتمع تحددها القواعد المثلى لخدمة الفرد لمجتمعه عبر الوسائل المتاحة سواء ما كان منها ضمن إطار القانون أو ضمنت إطار الأعراف والتقاليد المعمول بها، والتي لا تخالف القانون المطبق في البلاد كما أنها علاقة بين مؤسسات المجتمع المدني من خلال البرامج العلمية المكتوبة والتي تشكل خطة للأمن والسلم الاجتماعي في البلاد،فالمواطنة إذن تستبطن مجموعة من الأبعاد، يتصدّر البعد القانوني للمواطنة قائمة هذه الأبعاد والذي يظهر في علاقة الجنسية، التي هي في الأصل علاقة بين الفرد والدولة والتي بمقتضاها تمنح الدولة الجنسية لعدد من الأفراد وفقا للقوانين المنظمة لذلك، أما البعد الثاني فهو الإطار السياسي الذي يحدد الآليات القانونية الحامية لمنظومة الحقوق والحريات والواجبات،فالمواطنون هم من يملك حق الاستفادة الاقتصادية والاجتماعية التي توفرها مؤسسات الدولة، وممارسة الحقوق السياسيّة كالانتخاب والترشيح،وتكوين الأحزاب، وهم فقط من عليهم واجب أداء الخدمة العسكرية،فالمواطنة عموما ترتبط بالمشاركة في الحياة العامة،أما البعد الثالث لمسألة المواطنة فيظهر في العلاقة المعنوية والعاطفية التي تربط المواطن بالوطن، وتحدد مضمون ومرجعية الولاء الذي يقدمه لمعطياته ورموزه رموز الهوية والانتماء.

المواطنة
بين التاريخ والفلسفة

المواطنة عند اليونان:

ارتبط مفهوم المواطن في الفكر السياسي بمفهوم المدينة cité أو الحاضرة، حيث كانت المدينة تلعب نفس الدور الذي تلعبه الدولة الحديثة، فلا حضارة إلا من خلال الحاضرة...[1] على حد تعبير جان توتشار، فالسياسة تعبير عن المستوى الحضاري والرقي الفكري، والفيلسوف اليوناني أرسطو يجعل من علم السياسة أرقى العلوم، ونجد في اللغة العربية ما يفيد من هذه الدلالة... فالمدينة تقترب من كلمة الحضر، وهي ضد البادية العارية، وهي أيضا من الحضور والاستقرار في الأرض.

أما في الفرنسية فالمدينة فيل ville هي الضيعة في الأصل اللاتيني، أي الدار في الريف، وهي أيضا تجمع سكني جغرافي واجتماعي قوامه بنايات تخترقها طرقات، يعملون في التجارة والمهن،

والنسبة إلى المدينة بهذا المعنى Urbin اوربان، ومنها Urbanisme، وهي من اوربس Urbus التي تعني المدينة باللاتينية كذلك، أما في الفلسفة فالمدينة سيتي Cité، وباللاتينية سيفيتاس Civitas، ومعناها الشخصية المعنوية والقانونية التي قوامها مجموع المواطنين Citoyen بالفرنسية،

---

(1) جان توشار، تاريخ الفكر السياسي تر علي مقلد، الدار العالمية للنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1983، ص12.

وCitizens بالانجليزية يعيشون بصورة مستقلة تسري عليهم نفس القوانين[2].

ولعل التمييز بين المدينة Ville وCite نجده في قول روسو: "المنازل تشكل المدينة أما المواطنون فيكوِّنون السيتي"[3] وأول مدينة بدلالة Cite عرفتها البشرية حسب المعطيات التاريخية هي المدينة اليونانية، وهي كناية عن دويلة نواتها المدينة بمفهومها الحالي وتتبعها المدن الصغيرة والقرى المجاورة لها، وعندما نقول مدينة أثينا أو مدينة إسبرطة نعني بذلك دولة أثينا أو دولة إسبرطة.

ودراسة دولة المدينة (أثينا) ضرورية لفهم مسار المواطنة التاريخي، إذ امتازت هذه الدولة بممارسة سياسيّة ونموذج ديمقراطي فريد جعلها تكوِّن النواة الأولى في مناقشة القضايا السياسيّة واتخاذ القرارات بطريقة حرة وديمقراطية، أي أنها خلقت الأجواء المناسبة للمشاركة السياسيّة، و هذا بطبيعة الحال مع بعض التحفظات حول هذه المشاركة والممارسة الديمقراطية، أي هل شملت جميع طبقات المجتمع أم أنها اقتصرت على فئة دون الفئات الأخرى؟...

ومهما يكن فإن تجربة أثينا السياسيّة ناجحة لأن المفكرين اليونانيين اعتمدوا على منهج الملاحظة والتخطيط لكي يضمنوا للقبائل اليونانية الاستقرار السياسي والتغلب على الصراعات الاجتماعية التي كانت موجودة والتي كانت تقف أمام تقدم المجتمع، زيادة على هذا فإن العلماء والمفكرين اليونانيين كرّسوا مجهوداتهم العلمية لخدمة المصلحة العامة، ودعوا إلى إقامة نظام سياسي يحقق العدالة وثقف، ويعلم، ويربي النشء الصاعد، وهم بهذه الميزة يختلفون عن العلماء المصريين، والصينيين، وغيرهم ممن تفننوا في مدح الحكام، فالإغريقي كان يؤمن قبل كل شيء مواطن.

---

(2) محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1997، ص11-12.

(3) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، تر: بولس غانم، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، د.ط.، بيروت 1972، ص26.

وهذا ينّم عن درجة الوعي التي كانت سائدة في المدينة اليونانية، وبما أن هذه المدينة لم تكن تحت نظام سياسي واحد ومستقر،فإن مفهوم المواطن أيضا لم يكن قارا حيث: إن وظائف المواطن تتغير تبعا لدرجة الديمقراطية المطبقة في المدينة "على حد تعبير جورج سباين"[4]، وقد لاحظنا أن مفهوم المواطنة عند اليونان لم يستقر على حالة واحدة بل تتطور من نظام سياسي إلى أخر، فقبل تولي [صولون][5] الحكم كانت المواطنة ذات دلالة إثنية Ethnique استثنى فيه المشرع اليوناني الأجانب والنساء والأطفال وغير الأحرار.

تنكّرت المدينة اليونانية ـ كما يقول اندريه ايمار ـ لتوسيع حدودها البشرية وذهب المواطنون الذين يؤلّفونها أحيانا، إلى إقصاء أبناء الزنا، وأبناء الأمهات الأجنبيات، فلم يقبلوا في صفوفهم، سوى أبنائهم، أما أولئك الذين لم يمنحهم نسبهم هذا الحق، فلم يحصل عليه منهم، في أغلب الأحيان، سوى أشخاص معينين صدرت لمصلحتهم قرارات خاصة. ويقفل باب هذه المواطنية، كأنهم يحرصون على إبقاء نقاوتهم العنصرية، وعلى حصر التمتع بالحقوق السياسيّة في إطار ذوي هذه الحقوق من الشرعيين[6].

ونستشفُّ من هذا النص أن المواطنة في المجتمع اليوناني حيثية وسمة سياسيّة يتشرف بها الفرد اليوناني وتمنحه الأهلية للممارسة السياسيّة في مستوياتها المتعددة التشريعية، والقضائية، وتمنح لكل شخص تتوفر فيه وجوبا الصفات التالية:

أن يكون منتميا للمدينة أبا عن جد ويعيش فيها، وهم المواطنون

---

(4) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ترجمة جلال العروسي، دار المعارف، د.ط.، القاهرة 1971، ص4.

(5) سولون بن اكسكستيديس: ولد حوالي 640 ق، م في أثينا ويصنف ضمن الحكماء السبعة.

(6) اندريه ايمار، تاريخ الحضارات العام روما ترجمة فريد داغر، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 1986، ص124.

الذين تتوفر فيهم شرطين الميلاد لأب وأم أثينيين (قانون عام 451 ق.م)

وأن يكون ذكرا، وبالغا من العمر 18 عاما، ومقيّد الاسم في السجلات المعدّة لذلك في خلال العام الأول لميلادهم، وتم التحقق من هذا القيد عند بلوغه سن 16 عاما. وإضافة الى هذه الشروط الحرية، فالمواطن الذي يملك الشرط الأول والثالث بالكسب والثاني والرابع بالطبيعة "يخرج من دائرة الخضوع للسلطة الأبوية، وبعد أداء الخدمة العسكرية لمدة عامين أي عند سن 18 يصبح عضوا في الجمعية Ecclésia أي مواطنا أثينيا"(7).

وعلى هذا الأساس وفقا لهذا التقسيم، والهيكلة لصفة المواطنة نجد عشرة بالمائة من سكان أثينا يتمتعون بالمواطنة، وهي نسبة تشير إلى أن أكبر الشرائح في المجتمع اليوناني كانت تعيش التهميش، فالاستثناء هذا يوحي في اعتقادنا إلى فعالية المواطنة، فلو كانت المواطنة مجرد انتماء ولا تعني المشاركة في اتخاذ القرارات فلِم يحرم حصول العبد والنساء على المواطنة؟ فحصول هاتين الشريحتين على المواطنة يمنحهما الشرعية القانونية للمشاركة في العملية السياسيّة، فالتقيد والالتزام بالقانون في المدينة اليونانية ووضعه في مرتبة يسموا فيه فوق الشخص الحاكم هي من الخدمات الجليلة والإسهامات اليونانية في الفكر السياسي الإنساني، والتعديلات التي أحدثها (صولون) على المستوى التشريعي والتي لم تجد مباركة، وتزكية من قبل الطبقة النخبوية، والضاغطة في مجتمع الأثينيين والذي شجع على تجزئة الملكية الكبرى،وجعل قانون الإرث يشمل الإناث والأطفال الطبيعيين،كما حث على النشاط الاقتصادي عبر تشجيع الحرف والتجارة"(8).

---

(7) إبراهيم احمد شلبي، تطور الفكر السياسي، الدار الجامعية للطباعة والنشر، د.ط.، بيروت 1985، ص78.

(8) جورج سعد، تطور الفكر السياسي، دار الالتزام، بيروت، ط1، 1995، ص42.

وتتمثّل التعديلات التي أصدرها الحاكم صولون فيما يلي: "أولا إلغاء نظام الرق بسبب الديون **سايس سكتيا** أي وضع الثقل باليونانية، وإصدار قرار يعفي الابن من مساعدة أبيه إذا لم يكن هذا الأب قد علمه مهنة، وجعل أساس الاشتراك في الحكم مقدار الثروة التي يملكها الفرد شريفا كان أم غير شريف..."[9].

قسم الدستور الأثيني المعدل في عهد صولون المواطنين إلى أربعة: "طبقة الأغنياء الأشراف **اليوبتردا** وهم من يملكون خمس مائة مديمنوس فأكثر، الطبقة الوسطى طبقة الفرسان **الهيي** من يملكون ثلاث مائة مديمنوس أو من يستطيع أن يغذي فرسا، الطبقة الثالثة الحرفيون **الزوجيتاي** وهم الذين يملكون المحراث وما يجره الثيران وأرضا يزرعون.الطبقة الرابعة: المعدمون **الثيتيس** وهم من لا يملكون شيئا"[10].

ونلاحظ في هذه التراتبية اعتماد الثروة مقياسا لأهلية المواطن، وتم تهميش الفقراء والعبيد والنساء، فالقانون اليوناني يطبق فقط كما يقول اسوالد شبنجلر[11] Oswald Spengler (1880-1936) على المواطنين أما الأجانب والعبيد وكُلّ من كان في العالم خارج أسوار المدينة فإنهم جميعا لم يكونوا ذوي شأن في نظر القانون[12].

طبقة المواطنين هي الطبقة الوحيدة التي تمتعت بكافة الحقوق

---

(9) مصطفى النشار، تطور الفلسفة السياسية، الدار المصرية للطباعة والنشر، د.ط.، القاهرة 2005، ص33.

(10) أيمن بن حميد، الفكر السياسي عند صولون، مجلس الثقافة العام، مصر 2006، ص110.

(11) شبنغلر: (1880-1936)مؤرخ وفيلسوف ألماني يعرف بكتابه "تدهور الحضارة الغربية" الذي يعرض نظرية عن سقوط وازدهار الحضارات وأن ذلك يتم بشكل دوري. وكتاب "البروسية والاشتراكية" سنة 1920، وقد اتخذ الاشتراكيون القوميون من شبنغلر منظِّراً لأفكارهم، غير أنهم ما لبثوا أن نبذوه سنة 1933 عندما أبدى تشاؤمه بشأن مستقبل ألمانيا وأوروبا، ورفضه تأييد الأفكار النازية المتعلقة بالتفوق العرقي، ولإصداره كتاباً ينتقدهم بعنوان "ساعة الحسم".

(12) أسوالد شبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، ترجمة: أحمد الشيباني الجزء الثاني، منشورات دار مكتبة الحياة، د.ط.، لبنان، د.ت.، ص311.

الاجتماعية والاقتصادية والسياسيّة، وكان لأعضائها الأهلية الكاملة لتولي الوظائف العامة والمشاركة في شرف الانضمام إلى الجيش وقيادته[13].

وقد كان القَدْر الذي يشارك فيه المواطن الأثيني في الشؤون العامة لا يجاوز أحيانا مجرد حضور المواطن اجتماع المدينة، وهو اجتماع تتفاوت أهميته تبعا لمدى الديمقراطية السائدة، وقد يتضمن أحيانا أخرى صلاحية متفاوتة لتولي الوظائف العامة، ولهذا ذهب أرسطو ـ وفي ذهنه صورة نظام أثينا ـ إلى أن الصلاحية لتولي وظائف المحلفين هي أحسن معيار لصفة المواطن، ويلاحظ أن عدد الوظائف التي يصلح المواطن لشغلها كان متغيرا تبعا لدرجة الديمقراطية المطبقة في المدينة[14].

ومن الملاحظ هنا أن الاشتغال بالأعمال العامة والمشاركة في أعباء الدولة كان شرفا للمواطن الأثيني الذي لم يكن يبحث عن حقوق قانونية ودستورية بقدر ما كان يسعى للحصول على شرف تأدية واجبات مجتمعة، فالمواطن "في الحاضرة اليونانية القديمة مهما كان فقيرا، هو شخصية متميزة، والمواطنية، مهما رقّ حال صاحبها، هي وظيفة"[15].

وبمرور الوقت ظهرت ظاهرة التفرقة داخل طبقة المواطنين نفسها حيث تفرعت إلى فئتين فئة الأشراف ذوي الأصول النبيلة، وفئة العامة إذ "حاولت فئة الأشراف الاستئثار بالحقوق السياسيّة ونادى العامة بضرورة زوال هذه الفرقة القائمة على أساس عراقة الأصل ونسبة المولد، واستعيض عنها بمعيار الثروة أي أن ارستقراطية المواطن أصبحت تعتمد على ماله وممتلكاته، لا على نبالة أصله وعراقة فرع أسرته وقد كان لهذا أثره فيما

---

(13) علي احمد عبد القادر، تطور الفكر السياسي، مكتبة الشرق، القاهرة، ط1، 1970، ص13.

(14) جورج سباين، تطور الفكر السياسي ترجمة: جلال العروسي، دار المعارف مصر، د.ط.، 1971، ص4.

(15) جان توشار، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة: علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1983، ص13.

بعد على التقسيمات التي سادت المؤسسات العامة في دولة المدينة"[16].

فالممارسة اليونانية لمبدأ المواطنة من بين الأوليات التي أسّست للمواطنة المعاصرة، فهي بمثابة النموذج الجيني لها، يقول الأستاذ علي خليفة الكواري:

"وعلى الرغم من قصور مفهوم المواطنة الذي تم تطبيقه في أثينا، من حيث الفئات التي يشملها وعدم تغطيته لبعض الجوانب التي يتضمنها المفهوم المعاصر للمواطنة فإنه قد نجح بتحقيق المساواة على قاعدة المواطنة بين الأفراد المتساوين ـ من وجهة نظره ـ وذلك من حيث إقرار حقهم في المشاركة السياسيّة الفعالة وصولا إلى تداول السلطة وتولي المناصب العامة..."[17].

أما بالنسبة لموقف الأستاذ جان توشار Jean Touchard [1918/ 1971] من المواطنة اليونانية فهو واضح في الفقرة التالية: "ولا شبه على الإطلاق بين هذه المواطنية وبين نظمنا الانتخابية القائمة على القدرة المالية censitaire حيث المواطن السلبي مواطن على كل حال له قسم من الحقوق المواطنية، وله الحق في ممارستها كلها، عند ما ترتفع منزلته في منازل التراتبية الاقتصادية، والاجتماعية، ويؤثّر بصورة غير مباشرة في الحياة السياسيّة"[18].

المواطنة عند الرومان:

بعد تنامي الإمبراطورية الرومانية، والتوسع الجغرافي الذي عرفته أصبح الأفراد الذين ينتمون إليها في ازدياد، ونظرا لحركة الوعي والترقي الذي عرفه الفكر بفضل الفلسفة اليونانية التي تأثرت هي أيضا بهذه الموجة

(16) علي احمد عبد القادر، المرجع نفسه، ص13.
(17) علي خليفة الكواري وآخرون، المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2001، ص16.
(18) جان توشار، المرجع نفسه، ص13.

التوسعية، انتبه أباطرة الرومان إلى أن المواطنة بالدلالة الإغريقية لم تعد مجدية.

المواطنة في جوهرها مكونة من جمهور المواطنين، الجمهور الذي يتميز بفرديته، الفردية القائمة على وحدة الوراثة الطبيعية والاتحاد الروحي، وبالتالي فهو جمهور مُعادٍ لانضمام عناصر أجنبية[19].

فهناك العديد من العوامل التي ساهمت في تغير تصور المواطنة في الفكر الروماني أهمها ظهور الحكم الجمهوري عام 507 ق.م والذي فسح المجال أمام الطبقات الدنيا للمطالبة بالحقوق المدنية حماية لنفسها من جشع الأشراف والنبلاء، وظهور حركة المنابر العامة في 494 ق.م التي قام بها دهماء الناس أو مايصطلح عليهم بـ: Plebeians وبالفرنسية La plèbe أي العامة التي كانت تقابل المواطنين أو النبلاء، حيث طالبوا بحقوقهم المدنية وضرورة قيام الدولة بحماية ملكياتهم، والسعي إلى إقامة مؤسسات قادرة على حمايتهم، ومن بين دعاة العدل والمساواة بين الطبقات الاجتماعية (سيسيرون Cicerone[20] الذي يرى أن الدولة لا تستطيع "أن تضمن استمراريتها وبقائها وهيبتها إلا إذا اعترفت بحقوق المواطنين، لأنها تمثل مصلحة الناس المشتركة"[21].

والواقع أن الدولة الرومانية منحت المواطنة بعدا قانونيا، ونظمتها بشكل دقيق ومحكم عبر إجراءات إدارية مباشرة تمثلت بداية بإجراء أول إحصاء سكاني في العام 44 ق.م، والذي كان القصد منه تنظيم وإعداد القوائم التفصيلية من أجل ضبط قوائم المواطنين بما يتعلق بمسائل (الخدمة العسكرية، دفع الضرائب).

---

(19) المرجع نفسه، ص129.

(20) مفكر سياسي وأديب روماني ولد حوالي: 106 ق م وتوفي في 42/ 43 ق، م درس الدستور والقانون الروماني شغل وظيفة قنصل، له كتاب الجمهورية وكتاب القوانين.

(21) عبد المجيد عمراني، محاضرات في تاريخ الفكر السياسي، منشورات جامعة باتنة، باتنة د.ط.، 1999، ص51.

وفي سنة 4 ق.م أصدر أغسطس أمرا بتسجيل المواليد الجدد في الدوائر الرومانية الرسمية، والتثبت من حالة المواطنة منذ فترة الميلاد، وبعد ذلك إجراء كاراكلا Caracalla المرسوم القانوني الذي أصدره الإمبراطور ماركوس اوريليوس في سنة 212 والمعروف: constitutio antoniniana وهو من القوانين المعروفة في الإمبراطورية الرومانية.

يمنح المرسوم حق المواطنة الرومانية لجميع الرجال الأحرار الذين لم يكونوا مالكين لهذا الحق، وهم أفراد في الإمبراطورية الرومانية، ومن هنا تتبدى الصورة القانونية للمواطنة التي حرصت عليها الدولة الرومانية، وتركزت الإجراءات حول مسار العلاقة القائمة بين قضايا المعاملات العامة من زواج ونشاط تجاري، والتي اختصت بالمواطنين الرومانيين تحديدا.

وامتياز المواطنة راح يتمثل في منحه حق المقاضاة في مدينة روما، حتى وإن كان قد تم توجيه الاتهام إليه في أي إقليم من أقاليم الدولة، فالمواطن الروماني هو الذكر البالغ المنتمي إلى تراب الإمبراطورية، وهو ذات قانونية تكتسب المواطنة من خلال وضعه القانوني لا من خلال أصله الإثني، فهو يرتقي إلى مرتبة المواطن بتغيير وضعه القانوني دون اعتبار أصله الاجتماعي،

المواطنة الرومانية قائمة على حيازة مجموعة من الحقوق السياسيّة والعسكرية والمدنية، ومن أهمها الحقوق السياسيّة والعسكرية، مثل حق الانتخاب jus suffragii والحق العسكري: militae jus وهو حق الالتحاق بالجيش وتقاضي الراتب، وحق الحصول على مرتبة قاضي magistrat وحق الملكية. jus cencus وحق الالتحاق بسلك الكهنوت acerdoces الذي يعرف في الايطالية بـ : jus sacrorum.

أمّا الحقوق المدنية مثل حق الزواج القانوني مع رومانية jus connubii: حق التجارة jus commercii: حق البيع والشراء في التراب الروماني، حق ممارسة الإجراءات القانونية jus legis actionis: حق لبس العباءة الرومانية la toge.

القاسم المشترك بين الإغريق، والرومان في نظرتهما إلى المواطنة يكمن في كون الكل لا يمكنه ممارسة الوظائف السياسيّة، فهناك تراتبية في تركيبة المجتمع المدني اليوناني والروماني، فلا يستحق صفة المواطنة إلا الممتازون والمؤهلون، والتفاوت مسألة طبيعية وليس اجتماعية، وهذا مابرَّرَه أرسطو حيث يقول: "... إن القيادة والانقياد ليسا فقط أمرين ضروريين، ولكنهما نافعان أيضا، ومن الكائنات ما يفرز منذ نشأته للرئاسة، ومنها ما يفرز للخضوع..."[22].

ومقاييس الاستحقاق هي الثروة والجاه والتي يمكن أن تتأتى من بطولات عسكرية أو عن طريق الإرث، وفي الحالة المعروفة لا بد أن ينحدر المواطن من أبوين ينتميان إلى نفس المدينة، وبدون اعتبار ظروف الأم حيث يمكن للابن المنحدر من أب مواطن أن يتقلد هذا الامتياز، وعدم مواطنة الأب الأجنبي أوالعبد مبطلة لبلوغ الابن امتياز المواطنة، والحصول عليها في صيغة الهبة أو الهدية فنادرة.

وحصلت في سنة 406 ق.م تعدلات جديدة تم فيها منح حق المواطنة للأجانب الذين قدموا خدمات في الحروب اليونانية، كما تم اعتماد طريقة الإحصاء في كل من الحضارة اليونانية والرومانية للتمييز بين مختلف أعضاء المدينة حسب انتماءاتهم العائلية، الطبقية، ولتحديد مكانتهم في المدينة، فالإحصاء يقيم تراتبية بداخل الجسم المدني إضافة إلى التراتبية اليونانية التي تميز بين الحقوق المدنية، والحقوق السياسيّة، أما المجتمع الروماني فيعكس صورة مجتمع سياسي أكثر ديمقراطية، فالكل يشارك في الاقتراع، ومع ذلك يؤدي الإحصاء إلى التمييز الدقيق لأقلية من المواطنين مدعوة للمشاركة في الحياة المدنية أولئك الذين لهم مساهمة فعالة، فهي تخوِّل لهم ولوج مناصب مهمة، وكتلة مدنية ذات تأثير سياسي ضعيف.

(22) أرسطو، في السياسة، ترجمة الأب اغسطين بربارة، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، ط2، 1980، ص14.

وبالعكس فإن اليونان الذين يعينون موظفيهم الكبار حسب قانون القرعة يتسلحون بممارسة سياسيّة تسمح من الناحية النظرية بتجنب تشكيل "نبل مواطني"يعيش على مزايا مكتسبة، وبالنسبة للقدماء لا يمكن أن نتحدث عن تسيير ممتاز غير هذا المؤسس وفقا لهذا المبدأ، بما أن اللامساواة التراتبية الجلية التي يرتكز عليها معدّلة بإنصاف مستساغ.

وعليه فإن المواطنة لا تتقدم على شكل نموذج مثالي فريد لأن الواقع يدعو باستمرار للحديث عن المواطنين(صيغة الجمع هنا ضرورية)، فهذا التمييز المواطني الذي يوجد عند الإغريق كما عند الرومان يتقوى وفق منطق الإدماج أو بالعكس وفق قوة الإقصاء الذي يتصدر منح صفة المواطن.

وخلاصة القول نجد أن روما التي فرضت نفسها كقوة منفتحة على الشعوب الدخيلة استطاعت أن تضم لإمبراطوريتها خليطا من الشعوب اللاتينية الحليفة التي أدمجت إلى الشعب الروماني ومنح حق المواطنة دون التصويت أو الاقتراع والمعروف بـ: La civitas sine suffragio لهذه الشعوب ليس في أصله مواطنة كاملة كما توحي بهذا العبارة بل هم خاضعون فقط لمساهمات متعلقة بوضعيتهم الجديدة، والأصل كما نعتقد في هذه المواطنة هو جمع أكبر قدر من الضرائب، والتاريخ يؤكّد ما نقول إذ احتج سكان هذه المستعمرات على وضعيتهم الدونية المفروضة عليهم، مما جعلهم يثورون ضد روما... ومما جعل مجلس الأعيان يستاء من الأبعاد السياسيّة والنتائج العسكرية لهذه المسألة اللاتينية، فصوت ابتداء من القرن التاسع قبل الميلاد م على قوانين تمنحهم مواطنة كاملة.

المواطنة في العصر الوسيط اللاتيني:

تبدأ العصور الوسطى على وجه التدقيق في القرن التاسع، وتنتهي تقريبا في القرن الرابع عشر، وهي الفترة التي تحوّل فيها المجتمع من النظام الروماني إلى المجتمع الاوروبي، حيث طرأت عليه تحويلات كثيرة

أهمها التحول من الوثنية إلى العقيدة المسيحية، التي كانت أهم ميراث ورثته اوربا العصور الوسطى إذ سمي هذا العصر بعصر الايمان، فكان السمة العامة التي طبعت التراث الفكري في هذا العصر، فالتراث القانوني الذي ميز ذلك العصر استمد مرجعيته من الكتاب المقدس، وهذه العصور ليست عصورا للجهل والظلام كما يقترن ذلك عادة في الأذهان.

ونجد المرجعية القروسطية في الكثير من المبادئ والقواعد القانونية التي اعتمدت في العصر الحديث، وعلى سبيل المثال لا الحصر القاعدة القانونية الشهيرة المتهم بريء حتى تثبت إدانته، وقاعدة ما يخص الناس جميعا يجب أن يناقش فيه الناس جميعا؛ والميثاق الأعظم الماجنا كارتا Magna Carta الذي عرفته انجلترا مثال للمشاركة أو الممارسة الديمقراطية في ذلك العهد، وبما أن فكرة المواطنة مرتبطة بالمدينة، فإن البحث في نشأة المدينة في القرون الوسطى يصبح ضروريا لمعرفة الصيغة التي كانت عليها المواطنة، فتاريخ نشأة المدينة في هذه العصور "حافل بقصص الصراع بين رب الإقطاع وموطني المدن، فالمدن كانت تطالب بحقوق تُشكِّل تهديدا للسادة الإقطاعيين..."[23].

والمدينة في القرون الوسطى حسب عالم الاجتماع ماكس فيبر Max Weber (1864-1924) هي: "كوميونة منذ البداية، فهي تجمع مشترك، أو جماعي بين أشخاص متساوين، لا يقوم على الوشائج الأسرية أو العشائرية أو القبلية، فكلمة كوميونة تعبير عن المواطنة المشتركة [24].

كما يلاحظ أن هذه المدن أوجدت الكثير من الممارسات الجماعية، حيث أصبح المعبد أو الاكروبول في هيئة كنيسة، والتي لا تشيد بمرسوم امبراطوري، وإنما بناها أهل المدينة بأنفسهم، وكان بناء الكنائس مصدر

---

(23) كافين رايلي، الغرب والعالم، ترجمة عبد الوهاب المسيري، عالم المعرفة، العدد 90 السنة 1985، ص224.

(24) المرجع نفسه، ص225.

إحساس بالعزة المدنية، فكنيسة القرية كانت هي المؤسسة التي يرجع إليها المواطن في جميع أحواله فهي مؤسسة تربوية وسياسيّة، وبالتالي فإن الكنيسة بآلياتها هي التي كانت تحدد نمط المواطنة، وحسب لويس ممفورد أن "كل ما تريد الدولة ذات السيادة أن تحققه الآن على مجال واسع سبق أن تم إنجازه بشكل ودي وبإحساس أعمق باللحظة الإنسانية في مدينة العصور الوسطى"[25].

المواطنة في الفكر الإسلامي:

لم يقف فلاسفة الإسلام عند البحث في المسائل النظرية مثل البحث في قدم العالم وحدوثه، وإرادة الإنسان بين الجبر والاختيار، بل اهتموا أيضا بالقضايا العملية، ونلاحظ تصنيف الحكمة عندهم الى حكمة نظرية وحكمة عملية يؤكِّد هذه الخاصية، وحضور السياسة في الدراسات الإسلامية يظهر جليّا في مشكلة الخلافة أو الإمامة، والتعبير الأول يشير الى مدرسة السنة والجماعة، أما التعبير الثاني فيعكس مدرسة الشيعة، وباقي المدارس تتقاطع في كثير أو قليل مع هاتين المدرستين وتحوّل الخلافة إلى ملك الدولة الأموية، الدولة العباسية طرح العديد من التساؤلات أهمُّها العلاقة التي تجمع المواطن والحاكم أو المواطنة.

ونظرا للظروف التاريخية التي مرّت بها الأمة الإسلامية من استعمار وتقسيم، واحتكاك ثقافي مع الغرب بدأت الدراسات الإسلامية المعاصرة في التعاطي مع هذه المسألة وكانت مسألة أهل الذمة من بين المعطيات التي اعتمدها البعض في الحكم بغياب المواطنة في النظام الاسلامي، لأن الذمي في نظر فقهاء الإسلام لا يملك الحق في بلوغ المناصب العامة، والمواطنة هي المشاركة في التشريع والتسيير، وامتلاك الحق في بلوغ هذه المناصب وعليه تكون المواطنة في المجتمع الإسلامي ناقصة.

---

(25) المرجع نفسه، ص226.

وعليه حاول بعض الفقهاء تجاوز هذه العقبة مثل الشيخ راشد الغنوشي[26] الذي طالب بإعادة القراءة لقضية أهل الذمة ذلك المفهوم "الذي لم يعد لازم الاستعمال في الفكر السياسي الإسلامي طالما تحقق الاندماج بين المواطنين، وقامت الدولة على أساس المواطنة، أي المساواة حقوقا وواجبات"[27].

وتقوم المواطنة عنده على معيارين الأول يتجلى في الانتساب الديني، والثاني في الإقامة، وهما يخرجان التصور الإسلامي من دائرة تهميش الدين الذي تقوم على أساسه العلمانية، وبما أن القول بمواطنة المقيم مهما كان دينه، يتماشى والتصور العلماني الحديث والمعاصر، فهذا يعني أن الغنوشي يهدف إلى ترسيخ مرجعية عليا هي الدين، وفي الوقت نفسه "التماهي" مع الفكر السياسي الغربي فيما هو إنساني.

ويتضّح بجلاء حينما يقول، بأن المسلمين غير المقيمين في الدولة الإسلامية، وكذلك غير المسلمين المقيمين فيها لا يتمتعون بحقوق المواطنة الكاملة، والذي يقصده -الغنوشي- هنا هو أن الدين يخوّل للمسلمين حقوقاً لا يتمتع بها غيرهم، غير أن المسلم غير المقيم لا يمكن أن يتمتّع بحقوق المواطنة حتى ولو أقر بشرعيّة الدولة، لأن شرط الإقامة شرط مكمل لشرط الدين في التمتع بالمواطنة.

كما نجد لدى البعض من علماء الشيعة أمثال الشيخ محمد مهدي

---

(26) ولد في 1941 مفكر تونسي، ومن مؤسسي الندوة العالمية للشباب الإسلامي عام 1971 أحد مؤسسي المؤتمر القومي الإسلامي، الذي يجمع بين التيار القومي العربي والتيار الإسلامي، أحد مؤسسي حلقة الأصالة والتقدم، التي تعنى بالحوار الإسلامي المسيحي، والتي تضم عددا من كبار المفكرين الإسلاميين والأوروبيين والأميركيين. طريقنا إلى الحضارة.من مؤلفاته حق الاختلاف وواجب وحدة الصف. وحقوق المواطنة في الدولة الإسلامية. والحريات العامة في الدولة الإسلامية.

(27) حسن الترابي، وآخرون، الإسلاميون والمسألة السياسية، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2004، ص83.

شمس الدين[28]، والمرجع المعاصر السيد محمد حسين فضل الله رؤية جديدة لمسألة الذمة حيث يؤكِّد الشيخ محمد مهدي شمس الدين أنه "لا يوجد أحكام ذمّة الآن فقهيا في مجتمعاتنا، كما كان أيّام الراشدين، والأمويين، والعباسيين، وطالب في النهاية بإعادة النظر في الباب الفقهي برمّته"[29].

كما أقرّ الأستاذ فهمي هويدي بعد قراءة نقدية للنصوص أنه لا توجد في الآيات أو في تفاسيرها "ما يضع قيدا على المسالمين من غير المسلمين في تسيير شؤون الدولة الإسلامية، ومرافقها"[30]، والأخطاء التي وقعت فيها هؤلاء المفكرين تعود في نظره إلى أمور ثلاثة الأول يعود إلى نوعية التعامل مع أهل الذمة حيث اعتبروا كيانا منفصلا عن مجتمع المسلمين.

والثاني هو توجيه الخطاب إلى أبناء الحاضر، والعين موجهة إلى دولة الإسلام الكبرى في العصرين الأموي والعباسي الأول، والثالث أن القائلين بالمواطنة من الدرجة الثانية في المجتمع الإسلامي لم يورد أحدهم نصا شرعيا يستند إليه في دعواه[31].

والأستاذ علي عبد الواحد وافي يستند على عدالة الخلفاء الراشدين وبعضا من مواقفهم في الإقرار بمبدأ المواطنة، إذ يقول بعد أن يقوم بعرض سياساتهم والبعض من اقولهم المأثورة "ففي هذا كله دليل على أن حق الأمة في مراقبة الحاكم ومحاسبته على أعماله كان حينئذ أمرا مقررا في الإسلام، ومفروغا منه، والخلفاء الراشدين لم يعترفوا به ويذعنوا له

---

(28) محمد المهدي شمس الدين: (1936/ 2001) أحد أعلام الفكر الإسلامي المعاصر، ومرجع ديني شيعي، ورئيس المجلس الاسلامي الشيعي في لبنان سابقا.

(29) المرجع نفسه، ص84.

(30) علي خليفة الكواري وآخرون، المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط1، 2001، ص87.

(31) فهمي، هويدي، مواطنون لا ذميون، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1999، ص120.

فحسب، بل كانوا كذلك يغتبطون كل الاغتباط بممارسة الأمة له"[32].

ومن بين المفكّرين الذين استبعدوا مبدأ المواطنة في الفكر الإسلامي برنارد لويس إذ: "يؤكد أن مفهوم المواطنة غريب تماما على الإسلام"[33]. والحجة التي يؤسس عليها دعواه هي كالتالي: "لا توجد كلمة: citizen مواطن في اللغات العربية والفارسية والتركية، وإنما يوجد مصطلح مقابل لها يستخدم في كل منها بمعنى ابن البلد، وهي كلمة تخلو من مضامين مواطن الانكليزية بمعنى الفرد الذي يشارك في الشؤون المدنية والمواطنة كعملية مشاركة"[34].

كما أن البعض من العرب ذهب أبعد من هذا في تأكيد هذه الأحكام على الإسلام السياسي فـ عبود الزمر أحد مؤسسي جماعة الجهاد في مصر، يعتقد أن المواطنة والديمقراطية، والقومية، والدولة القومية كلها اتجاهات كافرة...[35].

أما أبو الأعلى المودودي فيؤكّد على أهمية العقيدة، والإيمان في المواطنة إذ يقول بعد شرحه الآية: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلَـٰيَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْ﴾[36] هذه الآية تبين أساسين للمواطنة وهما الإيمان، وسكنى دار الإسلام أو الانتقال إليها، فإذا كان المرء مؤمنا، ولكنه ما ترك تابعية دار الكفر إي لم يهاجر إلى دار الإسلام ولم يتوطنها، فلا يعد من أهل دار الإسلام.

فشريحة غير المسلمين هم أهل الذمة يعيشون في دولة إسلامية يحترمون الإسلام فيها ويخضعون لأحكامها، وهم كالمسلمين يتمتعون بكل

(32) علي عبد الواحد وافي، الحرية في الإسلام، دار المعارف، مصر 1968، ص106 (د.ط).
(33) علي خليفة الكواري وآخرون، المرجع نفسه، ص55.
(34) المرجع نفسه، ص56.
(35) اندريه زكي، الإسلام السياسي والمواطنة والأقليات، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2006، ص118.
(36) سورة الانفال، الآية 72.

الحقوق المدنية، والحرية الاقتصادية وإمكانية تولي المناصب باستثناء المناصب العليا في الحكومة، وتكفل لهم حرية العبادة، كما يتم إعفاؤهم من الخدمة العسكرية على أن يدفعوا الجزية نظير حمايتهم وأمنهم[37] لأن الدولة الإسلامية تقوم على رؤية ثيوقراطية للحكم، وليس على أساسي ديمقراطي، لأن الديمقراطية تجعل من الشعب مرجعية للقرار السياسي، فالمواطن الديمقراطي يملك القدرة على التصرف، والمشاركة في القرار السياسي.

أمّا الحكومة الإسلامية فالحاكمية لله وحده، ويمكن توصيف الرؤية الإسلامية في ثلاث سمات رئيسة أولها: "ليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو حزب أو لسائر القاطنين في الدولة نصيب من الحاكمية فإن الحاكم الحقيقي هو الله...".

ثانيها (ليس لأحد من دون الله شيء من أمر التشريع والمسلمون جميعا ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا لا يستطيعون أن يشرعوا قانونا ولا يقدرون أن يغيروا شيئا مما شرع الله لهم".

الثالثة "الدولة الإسلامية لا يؤسس بنيانها إلا على ذلك القانون المشرع الذي جاء به النبي من عند ربه مهما تغيرت الظروف...")[38]

فالمواطن هو كل فرد يصبح بإسلامه مالكا للعضوية والمواطنية داخل الأمة الإسلامية، فالعضوية، والمواطنة في الإسلام تقوم على مبدأ العقيدة والإيمان، فمن قال لا إله إلا الله محمد رسول الله أصبح مواطنا في الأمة الإسلامية، فالعضوية داخل الأمة قائمة على أساس عقيدي فقط لا أساس جغرافي، أو قومي، فمسؤولية الدولة الإسلامية تستوعب كل المسلمين في العالم لأنهم جميعا رعايا لهذه الدولة مهما باعدت بينهم الحدود الطبيعية"[39].

---

(37) المرجع نفسه، ص116.

(38) أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام السياسية، دار الفكر، دمشق 1967، ص29 (د، ط).

(39) صدر الدين القبانجي، علم السياسة، الشركة العالمية للكتاب، لبنان، ط1، 1997، ص167.

المواطنة في الفكر السياسي الغربي الحديث والمعاصر:

تميز الفكر السياسي في العصر الحديث بالعديد من المحاولات الهادفة إلى تشييد أنساق سياسيّة تحاكي الأنساق الفلسفيّة الكلاسيكية، وهذا يعود لطبيعة التماهي التي كانت موجودة بين القضايا السياسيّة والفلسفيّة، ومن بين القضايا التي استأثرت باهتمامات الفلاسفة في ذلك العصر، قضية أصل الدولة، وكيفية قيامها، وغاياتها، وأشكالها، وأركانها...

ويعد القرن السادس عشر والسابع عشر من أغنى عصور الفكر السياسي، حيث كانت الحوادث الاجتماعية والسياسيّة مصدرا ومنبعا استلهمت منه أهم وجُل النظريات السياسيّة في العصور التالية، فحركة البروتستانت ضد اضطهاد الكاثوليك، ومطالبتهم بحق الحرية في ممارسة الشعائر الدينية، ترتبت عنها الكثير من النتائج، منها الطلب بحقوق الشعوب تجاه الملوك، ومهاجمة السلطان المطلق الذي كان يملكه هؤلاء أو الرغبة في تقييده، وهذا الصراع السياسي استوجب الدفاع النظري والكلامي عن الرؤى والأطروحات السياسيّة، فتعددت الإجابات حول البحث في مشروعية السلطة، والحدود التي تقف عندها، وفي مشروعية مقاومة الحكم من طرف الشعب وكثير من القضايا السياسيّة.

شكّل هذا الزخم المعرفي تراثا فكريا وسياسيا لرجال السياسة في العصور اللاحقة، ومبدأ المواطنة الذي يمنح الأفراد أو المواطنين صلاحيات التسيير، والتغيير على مستوى التشريع والتنفيذ أيضا هو وليد الحداثة عموما، والدولة القومية خصوصا حيث ارتبط المصطلح بالدولة الحديثة في الغرب.

وفلسفة القومية تعني الجمع بين الوحدتين الطبيعية والسياسيّة، فلا تقوم وحدة سياسيّة على أكثر من أمة، ولا تتوزع الأمة بين عديد من الدول، فمبدأ القوميات يقوم على فكرة أو مبدأ حق الأمة في أن تتشكل في دولة مستقلة، فقيام الدولة الحديثة على أساس ارتباط الدولة بعناصرها

البشرية على أساس ترابط هذه العناصر أو المواطنين فيما بينها على أساس سياسي دعامته القومية وليس الإثنية، يمنح جميع المواطنين الحق في المراكز القانونية والسياسيّة على أساس العلاقة المتبادلة بينهم وبين الدولة أو السلطة المنظمة في الدولة، أما الأفراد المقيمين في الدولة والذين لا يملكون هذا الارتباط السياسي، فهم أجانب تختلف مراكزهم السياسيّة القانونية تماما عن مركز المواطنين، فمبدأ المواطنة الذي تم إرساءه في الدولة القومية يقوم على علاقة متميزة بين الحاكم والمحكوم تختلف عن العلاقة التي كانت قائمة في العصور الوسطى ـ التي كانت تعتبر الناس ماشية ملك للحكام، يتوارثونهم ويتصرفون فيهم كأنهم متاع يملكونه ـ إذ انتقل الارتباط بين الفرد والدولة من وضعية الملكية الخاصة بين الفرد والعاهل الى صعيد الارتباط السياسي بين المواطنين ومعقد السيادة.

الدولة تتألف من رعايا وصاحب سيادة، والمواطنة هي الخضوع للسيادة وليس لصاحب السيادة، كما ارتبطت المشاركة السياسيّة بالتاريخ الاقتصادي للدولة القومية منذ نشأتها، والمبدأ المشهور **لا ضرائب دون تمثيل** يؤكد هذا الارتباط، فتسيِّير جباية الضرائب يستلزم وجود تمثيل نيابي لدافعي الضرائب يراقب سبل إنفاقها.

ولهذا السبب يرجع البعض من المفكرين السياسيين ظهور ظاهرة المشاركة السياسيّة مبكرا في دول الشمال الاوروبي الفقير نسبياً، كالدول الاسكندينافية، وبريطانيا نتيجة الحاجة المتزايدة لملوك هذه الدول في الاعتماد على شعوبهم في تحصيل الضرائب، وبالتالي تشجيعهم على الانتاج، وزيادة قدراتهم الضريبية من خلال السماح بمزيد من المشاركة السياسيّة، وبإلحاح من الشعوب على التمتع بحقوقها، وتحت ضغط الحاجة للموارد اللازمة لإدارة الاقتصاد الرأسمالي، حدث تطور في آليات الدولة القومية، فأصبحت السيادة للشعب أو لممثليه، فكانت الليبيرالية برؤيتها وفلسفتها تأسيسا نظريا لهذه الرؤية بدعوتها الى إعلاء شأن الفرد على حساب الجماعة، وحماية الملكية الفردية، ومنع تدخل الدولة.

وبما أن رواد هذا الفكر كانوا ينطقون باسم الطبقة البورجوازية التجارية والصناعية، فإن تعميم الحقوق الديمقراطية على جميع أفراد الشعب يتناقض مع مصالحهم، ولذلك ظهرت احتجاجات شعبية تطالب بالمساواة في الاقتراع لجميع المواطنين.

فنتيجة الضغوط التي مارستها حركة الحفارين[40] في الثورة الانجليزية، وأصحاب النزعة اليعقوبية في الثورة الفرنسية، اضطر الليبراليون الى القبول بمطالب الثوريين حفاظا على مصالحهم ... ومن هنا كانت البداية لفكرة المواطنة، كما ساهمت حركة التنوير (Enlightment) في بلورة مفهوم المواطنة، والتي هي حركة فلسفية انعقد فيها اجتماع العقلانية والتجريبية معا في فلسفة واحدة تم توجيهها نحو النقد الاجتماعي من أجل تغيير الأوضاع الاجتماعية والسياسيّة والاقتصادية"[41].

ولم تكن حركة التنوير مقتصرة أو محصورة في فرنسا فقط بل اكتسحت جميع المناطق في اوروبا، وقد حمل مشعل التنوير في فرنسا أدباء وفلاسفة أمثال ديدرو Diderot ودالمبير D'Alembert وشارل دي مونتسكيو Charles de Montesquieu، وجان جاك روسو Rousseau وفولتير Voltaire بعض من فلاسفة التاريخ مثل كوندورسيه، بعض الثوريين مثل بابيف Babeuf، ومارشال.

أما التنوير الايطالي والألماني فقد غلبت عليه الروح الفنية والتاريخية، ومنهم فيكو الايطالي والألمانيين لسنج Lessing وهردر Herder، وفي انجلترا نجد بيرك .Burke وفي أمريكا نجد توماس بين، وبنيامين فرانكلين.

---

(40) من الحركات الثورية التي عرفتها بلاد إنجلترا وهي على مشارف مرحلة الرأسمالية الكبرى، وقد تبلورت حركات الحفارين The Diggers وشقيقتها حركة (أهل الطبقات The Levellers وتكونت من إرث احتجاجي وانتفاضي وثوري طويل في تلك البلاد، أبرزه ما كان ممتداً ما بين سنوات 1066 و1715 وهي سنوات نهاية الإستعباد الداخلي وتبلور الإقطاع بشكله العسكري الديني داخل إنجلترا ثم أفوله وبداية تبلور رأسمالية إيلاف المال والتجارة مع توسعات حرف وأعمال الصناعة والتمويل.

(41) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، ص306 (د.ط.ت).

القواسم المشتركة بين هذه الحركات التنويرية جميعا هي تقديس العقل، ومنحه السلطة العليا على كل شيء، واعتبار الدين خادما للعقل، فهو مقياسا لصحة العقائد وأساسا للعلم ووسيلة للقضاء على الخرافة والجهل، ومن أهم المبادئ التي اكدت عليها حركات التنوير الايمان بقانون الطبيعة، والحقوق الطبيعية، والمصلحة الذاتية المستنيرة، ومبدأ السيادة الشعبية الذي يعني أن الحاكم يستمد سلطته من الشعب، وللشعب حق سحب السلطة إذا أخذ بشروط العقد.

والشعب المقصود هنا هم الزعماء الطبيعيون الذين يمثلون المجتمع كله، فالسيادة الشعبية تستبطن فكرة أن الحكم يكون لمصلحة الشعب وليس أن يكون بواسطة الشعب؛وهذا المفهوم الديمقراطي الجديد تبلور في الثورتين الأمريكية والفرنسية من قادة الطبقة الوسطى والتي اعتبرت نفسها ممثلة للشعب كله، ولكن روسو يرفض السيادة القائمة على قاعدة المساواة الكاملة بين أفراد المجتمع، وأقر أنه بما أن الجميع أحرار ومتساوين، فمن حقهم أن يحكموا أنفسهم بأنفسهم، فالشعب بجميع أفراده هو معقد السيادة وصاحب السلطة ومصدرها وهي ما يعبر عنه بالإرادة العامة.

فضاء المواطنة لا يتحقق إلا في ظل هذه المبادئ مبدأ السيادة الشعبية؛ كما أن النظام الدستوري الذي نادت به حركة التنوير يشكل سياقا آخر لممارسة مبدأ المواطنة، فالدستور كمجموعة من القواعد تحدد مهام وحدود السلطات والهيئات القانونية، يمثل الآلية القانونية لمبدأ المواطنة، وهو الذي يقوم أساسا على حماية الحريات المدنية بالحد من السلطة الحاكمة، وتقيدها عن طريق توفير ضمانات قانونية (دستورية)، وهو يرتبط بنظرية فصل السلطات.

والخصائص العامة لهذا المبدأ نجملها في نقاط أولها أن الدستور هو الأساس الذي تقوم عليه عملية تنظيم الحكم، وبالتالي فالدستور سابق على الحكومة، كما أن الدستور يحدِّد أسلوب ممارسة السلطة وتوزيعها ومن ثم فهو قيد على السلطة، وكل تجاوز لهذا القيد يجعل السلطة غير مشروعة.

وسنحاول التعرض لفلسفة المواطنة في المشروع الأمريكي (1776)، من خلال البيان الأمريكي الذي قام بكتابته الفيلسوف الأمريكي توماس جيفرسون، فما هي هذه الرؤية؟

يقوم البيان الأمريكي الصادر في سنة 1776 على عدة قواعد أهمها قاعدة المساواة العامة بين الأفراد المواطنين، وهي القاعدة الطبيعية والغاية الرئيسية التي تتأسس عليها الحكومة، ومصلحة المواطنين، فالمواطن يملك القدرة على تغيير وتوجيه مسار الحكومة إذا انحرفت عن مسارها الصحيح ومما جاء في نص البيان:

"... إن الناس جميعا خلقوا متساويين وأن خالقهم منحهم حقوقا خاصة لا تنزع، وان من تلك الحقوق الحياة، والحرية، وطلب السعادة، وانه لصيانة تلك الحقوق أنشئت الحكومات بين الناس، مستمدة سلطانها المشروع من رضا المحكومين، وانه حينما تصبح حكومة ما خطرا على هذه الغايات فإن من حق الشعب أن يبدلها ويلغيها ليقيم حكومة جديدة ترسخ قواعدها على تلك المبادئ، وتنظم سلطانها على وجه يكفل للشعب السلامة والسعادة".

أما القاعدة الثانية فهي فساد المؤسسات الحكومية البريطانية وعجزها عن تحقيق مصلحة الفرد، والجماعة تمنح المواطن حق الانتفاض، والثورة، والاستقلال عن هذه المؤسسات الحكومية، ويمكننا الاستئناس بما كتبه جيفرسون في نص البيان إذ يقول "... ولكن عندما تكشف سلسلة طويلة من سوء الاستعمال والاغتصاب من خطة مبيتة لإخضاع الشعب ووضعه تحت حكم استبدادي مطلق فمن حق الشعب، بل من واجبه أن يقلب تلك الحكومة ويلتمس ضمانات جديدة لسلامته المستقبلية..."[42].

كما نلاحظ أن مسار المواطنة بعد هذا البيان أخذ ينمط في فلسفة، وإيديولوجية عرفت بالليبرالية، وسنحاول الإشارة الى المواطنة في الرؤية الليبرالية.

---

(42) أديب نصور، وطنيون وأوطان، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1952، ص66.

في الليبرالية:

الليبرالية مصطلح مشتق من الكلمة اللاتينية liber والتي تعني حر، والليبرالية تجد جذورها الأولى في الثورة الانجليزية الثانية لعام 1688، والتي أرست أسس النزعة الدستورية، والتسامح الديني، والتوسع في النشاط التجاري، والنظرية الفردية هي القاعدة النظرية التي قامت عليها الليبرالية، وجوهر هذه الفلسفة يقوم على أن كل فرد يتمتع بمجموعة من الحريات الطبيعية أو الحقوق الطبيعية التي تجد في الطبيعة الإنسانية مرجعيتها، ومهمة السلطة السياسيّة هو حماية هذه الحقوق وليس لها الحق في أن تتدخل في نشاطات الأفراد إلا بقدر محدود، وإلا اعتبرت متجاوزة للحدود أوالقيود التي التزمت بها خلال عملية التأسيس، وقد ارتبطت الفلسفة الفردية اقتصاديا بالنظام الرأسمالي وكانت تعبيرا عن تطلعات الطبقة الرأسمالية - التي كانت في مرحلة النمو آنذاك - في التخلص من الحكم الملكي المطلق، وضمان حرية النشاط الاقتصادي أو ما يعرف بمبدأ حرية التعامل **اتركه يعمل، اتركه يمر**، فالمواطنة في الفلسفة الليبرالية هي النموذج الرئيس الذي قامت عليها فلسفة المواطنة في الوقت الراهن، وهي رابطة سياسيّة بين الفرد والدولة، تتحدد من خلالها العلاقة بين الحقوق والواجبات.

كما نجد أن المرونة هي الصفة التي ميّزت هذا المفهوم في الفلسفة الليبرالية، فتارة يحمل دلالة سياسيّة، وتارة مدنية حقوقية، فالفرد يمتلك مؤهلات وإمكانات فطرية ينبغي احترامها، وتوفير الامكانيات لتحقيقها، وينبغي وضع حقوق الأفراد وحرياتهم الخاصة فوق اعتبارات المنفعة الاجتماعية أو الضرورات السياسيّة.

وقد صنف ج.ستوارت. مل John Stuart Mill (1807/ 1873) الحريات الضرورية للفرد الى ثلاث: حرية الضمير وتتعلق بحرية العقيدة، والفكر، والعاطفة والتعبير قولا ونشرا، وحرية الاختيار وتشمل حرية العمل - حتى إذا اعتقد الآخرون بسخافة هذا العمل أو بعده عن الصواب -،

وحرية تكييف الأفراد حياتهم بما يلاءم شخصياتهم، أما الصنف الثالث فيتعلق بحرية الانتماء، وتشمل حرية الانضمام إلى الأحزاب والجماعات، فرفع القيود القانونية على حرية الفكر والتعبير ضرورية لرفع حجب الجهل واكتشاف الحقائق[43].

واحترام هذه الحريات هو المعيار الذي يعتمده جون ستوارت مل في تقييم السلطة السياسيّة والرأي العام فالقاعدة العامة التي تبنى عليها المواطنة في المجتمع الليبرالي هي "أن يترك للأفراد أكبير قدر ممكن من حرية التصرف في كل الحالات التي لا يستطيعون فيها إيذاء أحد غير أنفسهم، وذلك لأنهم خير من يقدر مصالحهم الذاتية، ولا يصبح فرض القيود ضروريا إلا لمنعهم من إيذاء بعضهم البعض، لأن ممارسة الحزم والشدة إزاء الفرد في هذه الحالة تكون أمنا للجميع"[44]. فالمواطنة هي الفضاء الذي يساهم في تنمية القدرات الفردية، مع الشعور بالمسؤولية الفردية، والجماعية.

في الماركسية:

رفضت المدرسة الماركسية المنحى الذي تنتهجه الليبرالية في مسألة المواطنة، والتي تربطها بدفع الضرائب؛ فالمواطنة في التصور الماركسي مرتبطة بالحقوق العامة للمواطنين، وعلى كل المستويات، والتنظير الماركسي كان يهدف الى بناء مواطن اشتراكي ديمقراطي، فالمواطن عنده هو الموضوع المجرد الغير الواقعي في تاريخ غير طبيعي.

كما ان التقاطع بين المواطن والحرية الحقوق السياسيّة والمدنية، كان يعيد النقاش حول المساواة الطبيعية عند البعض والثقافية عند البعض الاخر، وبقدر ما نال المواطن حقه الكامل في التصرف بشخصه، وملكيته كل ما ابتعد عن تلك الصورة التي رسمها رواد الاشتراكية.

---

(43) جون ستيوارت مل، الحرية، ترجمة: عبد الكريم أحمد، مؤسسة سجل العرب، القاهرة 1966، ص37 (د.ط).

(44) المرجع نفسه، ص38.

الخطاب السياسي القانوني للدولة الحديثة يتخذ من الفرد المجرد نقطة انطلاق وبذلك يحاول إخفاء انقسام المجتمع الى طبقات وهذا التجريد هو تعبير عن فصل المنتجين عن وسائل الإنتاج، فانفصال الدولة الحديثة عن المجتمع المدني حسب الرؤية الماركسية هو تعبير عن نشوء مواطنة بعيدة عن الفضاء الاجتماعي.

كما دعا كارل ماركس إلى إنشاء مجتمع شيوعي بطريقة قانونية تخوّل له حق سنّ الشرائع والقوانين بواسطة الشعب والإدارة الاختيارية للعدالة، والى جانب هذا يرى بان تاريخ المجتمع البشري بأسره حتى يومنا هذا، ما هو إلى تاريخ الصراع بين الطبقات، والتي كانت الطبقة العاملة هي الضحية الاولى للتفاوت، وبالتالي يجب الارتفاع بالبروليتاريا الى وضع الطبقة الحاكمة لتحقيق الديمقراطية، والمواطنة في نظره لا تتحقق إلا بتحطيم نظام المجتمع البورجوازي، وخلق مجتمع اشتراكي قائم على العدالة والمساواة والتمتع بالحقوق وأداء الواجبات في ظل المواطنة الاشتراكية.

أما الفيلسوف فريدريك انجلز، فالمواطنة عنده هي التوازن القائم بين الحقوق والواجبات، فالمواطن له حقوق اجتماعية ومدنية، وسياسيّة، وعليه واجبات اتجاه وطنه منها واجب الدفاع الوطني، والمشاركة في المصاريف العامة، واحترام القانون، وهذا الالتزام المتبادل بين الحق والواجب، يخلق للمواطنة مركزا قانونيا متميزا يتمتع بالحصانة الدستورية والاحترام، والنفاذ في الحياة العامة دون معوقات إدارية.

وهذا يستلزم بالضرورة صياغة السبل والوسائل الكفيلة التي تضمن للمواطن امكانية ممارسة حقوقه بشكل فعال ومستمر، حيث دعا الى النظام ضد الانتهازية، كما انه نظر الى المساواة والإخاء في التوزيع الاقتصادي، وان الحرية الاشتراكية للجميع، وبالتالي يجب اجتثاث كل تفاوت في الحياة داخل المجتمع الاشتراكي.

مدرسة فرانكفورت والمواطنة:

وتعتبر مدرسة فرانكفورت الوريث الشرعي للميراث الماركسي، وسنحاول الإشارة الى مفهوم المواطنة عند رائدها يورغن هابرماس Jürgen Habermas الذي يعتبر من أهم علماء الاجتماع والسياسة في عالمنا المعاصر، كما يعد من أهم منظري مدرسة فرانكفورت النقدية، ويمثل الجيل الثاني من فلاسفة مدرسة فرانكفورت، الجيل الذي قاد النظرية النقدية نحو مرحلة من الشمول والاتساع.

المواطنة عنده هي المواطنة الديمقراطية أو المواطنة الدستورية، التي هي انسجام أفراد المجتمع السياسي مع المبادئ القانونية ذات الأهداف الكونية، ويتعلق الأمر بمبادئ العدالة، والديمقراطية، والمساواة في المواطنة، وحقوق الإنسان، وبها تتأسس دولة القانون، القائمة على حساب عقلاني يقدم لكل فرد منا مجموعة من الحقوق والواجبات موَّثقة بالتزاماته، واستحقاقاته نحو غيره، ونحو الدولة ويكون الدستور هو المرجع الأصلي للهوية الجامعة، كما يتطلب التوافق عليه كوثيقة تعاقدية بين مواطنين متساوين في دولة، و المواطنة الدستورية في حاجة لثقافة سياسيّة ليبرالية، ومدنية، وفضاء عمومي كوني تحكمه قيم ديمقراطية وتشريعات عالمية.

والحقوق التي تميز هذا النموذج من المواطنة هي الحقوق المدنية، وتحتل المرتبة الأولى في سلم الحقوق، وتتمثل في حق المواطن في الحياة بحرية، طالما أنها لا تخالف القوانين، ولا تتعارض مع حرية الآخرين، وحق كل مواطن في حماية القانون له، وحقه في حرية الفكر، والدين، واعتناق الآراء، وحرية التعبير وفق النظام والقانون، أما الحقوق السياسيّة التي تلي الحقوق المدنية، فتتمثل في حق الانتخاب، والمشاركة في السلطة التشريعية، والسلطات المحلية، والبلديات، والترشيح، وحق كل مواطن بالعضوية في الأحزاب والتنظيم في حركات وجمعيات، ومحاولة التأثير في القرار السياسي وشكل اتخاذه من خلال الحصول على المعلومات ضمن

القانون، والحق في تقلد الوظائف العامة في الدولة، والحق في التجمع السلمي، وأخيرا_الحقوق الاقتصادية، والاجتماعية والثقافية، والمتعلقة بالحقوق الاقتصادية مثل حق المواطن في العمل، وأبرزها الحرية النقابية، والانضمام إليها، والحق في الإضراب.

أما الحقوق الاجتماعية والتي منها حق كل مواطن في الحد الأدنى من الرفاه الاجتماعي والاقتصادي، وتوفير الحماية الاجتماعية، والحق في الرعاية الصحية، والحق في الغذاء الكافي، والحق في التأمين الاجتماعي، والحق في المسكن وفي التنمية، والحق في خدمات كافية لكل مواطن، وتتمثل الحقوق الثقافية بحق كل مواطن بالتعليم والثقافة.

المواطنة عند توماس مارشال:

يبدو التصنيف الثلاثي للحقوق الذي طرحه هابرماس كان مصدر إلهام لعالم الاجتماع البريطاني توماس مارشال[45] thomas Marshall (1893-1981).

كانت بحوثه من الدراسات الرائدة التي أسهمت في إثراء مفهوم المواطنة في العصر الحديث، حيث استطاع أن يضع إطارا نظريا شاملا استوعب من خلاله تجربة الدولة القومية الحديثة ودولة الرفاهية، خاصة بعد الحرب العالمية الثانية، فهي أساس مرجعي للمواطنة، استمد منه أغلب الباحثين الدلالات المتعددة لمبدأ المواطنة.

ونلاحظ أن التعريف الذي قدمه توماس مارشال للمواطنة بخرج عن السياق النظري والنسقي الذي وضع فيه المفهوم خلال مساره التاريخي الأفقي، فهي عنده مجموعة من الحقوق تمارس بشكل مؤسسي فالمؤسسات هي الإطار الذي تمارس فيه المواطنة، والدولة هي المؤسسات، فبغيابها

(45) عالم اجتماع بريطاني عرف بمساهماته في المواطنة والسياسة الاجتماعية، من أهم آثاره المواطنة والتنمية الاجتماعية.

تصبح الدولة مجرد شبح، فالأعمال الخيرية مثلا تحمل بعدا أخلاقيا، ولكنها قد تنحرف عن الخط الأخلاقي الذي رسمته إذا لم تنظم وتوضع في إطار مؤسساتي.

ونعتقد أن الصعوبات التي وقفت ولازالت تقف أمام تجسيد القيم الأخلاقية الإسلامية هي غياب المؤسسات القانونية والتنظيمية الموضوعية، والمستقلة في قراراتها... والمواطنة عند توماس مارشال تتكون من ثلاث مؤشرات: المؤشر المدني، المؤشر السياسي، المؤشر الاجتماعي.

يتضمن المدني الحريات الفردية وحرية التعبير، والاعتقاد، والإيمان وحق الامتلاك وتحرير القيود، والحق في العدالة في مواجهة الآخرين الذين يظلموه في إطار المساواة الكاملة، والمؤسسات التي تسهر على حماية هذه الحقوق هي المؤسسات القضائية، فالقضاء هو المؤسسة التي تسهر على تجسيد هذه الحقوق على أرض الواقع كما أن هذه المؤسسة إذا لم تكن مستقلة بسلطتها ولم تكن إلا تابعا فإنها لا تقدر على تجسيد العدالة التي لا تفهم إلا في ظل تفتق هذه الحريات وهذه الحقوق.

أمّا المؤشر السياسي فيعني الحق في المشاركة من خلال القوى السياسيّة الموجودة في المجتمع باعتبار المواطن عضوا فاعلا في السلطة السياسيّة أو كناخب لهذه القوى السياسيّة، ونلاحظ أن أغلب القراءات المقدمة لمبدأ المواطنة تركز على هذا المؤشر أكثر من غيره بحكم أن المواطنة هي المشاركة في الحكم عبر الانتخاب، ولكن هذا المظهر من المواطنة نعتقد انه ليس من المعطيات الجاهزة عند أفراد الشعب بل مسألة تحتاج إلى تربية وتهذيب، ولذا نلاحظ أن الفلاسفة ورجال السياسة يضعون للتربية المواطنية حيزا واسعا في مشاريعهم السياسيّة، وهو ما اصطلح عليه توماس مارشال بالمؤشّر الاجتماعي الذي يتعلق بحق المواطن في التمتع بالرفاهية الاقتصادية والأمان الاجتماعي، والتمتع بحياة جديرة بإنسان متحضر وفقا للمعايير التي تم التوافق عليها، والمؤسسات المتكفلة برعاية هذا المؤشر هي المؤسسات التعليمية، والنظام الصحي، والخدمات الاجتماعية.

ولكن هذا التصور المتعدد للحقوق المواطنة يطرح حسب الأستاذ محمد عثمان الخشت، إشكالات سياسية، وقانونية، "بين عناصر المواطنة الثلاثة وآليات عمل السوق الرأسمالي؛ من حيث إن هذه الأخيرة تؤدي إلى درجة ما من اللامساواة الاجتماعية، أما المواطنة فتعمل على إعادة توزيع الموارد وتأكيد تساوي الجميع في الحقوق. لكن ثمة نقاط ضعف في تصور مارشال، منها وجود عناصر أخرى للمواطنة غفلت عنها نظريته، مثل المواطنة الاقتصادية، كما لم تلتفت نظريته إلى العمليات الاجتماعية التي لها تأثير سلبي على المواطنة، كما غاب عنها التحليل المقارن، إذ لم تخرج عن حدود تحليل المواطنة في التجربة الإنجليزية"[46].

وخلاصة القول نجد في السياق الغربي حضور قوي لمصطلح المواطنة في المعاجم اللغوية، وعلى سبيل المثال في اللغة الإنجليزية يشير المصطلح (Citizenship) إلى المساهمة في تسيير شؤون دولة ما على نحو مباشر أو غير مباشر.

ويستخدم أحياناً للدلالة على المواطنية، أي العملية التي تمنح المواطنة للفرد داخل دولة ذات سلطة، وسيادة العملية، فهي حالة يصبح الفرد بمقتضاها مواطناً داخل الدولة مالكا لحقوق أهمها حق الكرامة والحماية.

وفي معجم هاراب مثلا: (المواطن هو (أ) ساكن المدينة. (ب) شخص له كل الحقوق كساكن في دولة...أما المواطنة فهي الاسم الذي يدل على حالة State وجود المواطن.

ويتجاوز مفهوم (المواطن Citizen) المعنى المعجمي ليدل على الفرد الذي يتمتع بالحقوق السياسية، ويتحمل أيضا واجبات المشاركة، ويشير مفهوم المواطنة (Citizenship) إلى فعل المواطن وعملية المشاركة نفسها.

(46) محمد عثمان الخشت، مجلة التسامح، العدد 20 السنة 2007.

وحسب الأستاذ محمد عثمان الخشت توجد بين هذه التعريفات اختلافات قليلة في أعمال مفكري القرن الثامن عشر، وأيضا في مادة مواطن في موسوعة (Encyclopédie) ديدرو (Diderot) ودالمبير (D'alembert 1753). فالموسوعة تعرِّف المواطن على أنه عضو في مجتمع حر مكوَّن من عدة أُسر، التي تتشارك في حقوق هذا المجتمع وتتمتع بحصانته. وفي الموسوعة أيضا المواطن (وهو الذكر فقط) والأسرة، هم مجموعة من وحدات بناء المجتمع غير المتنازع عليها"[47].

(47) محمد عثمان الخشت، المرجع نفسه.

المواطنة في الخطاب الطوباوي

مدخل:

المواطنة مطلب سياسي، ومدني عند كل فرد، ولدى كل جماعة، والتاريخ السياسي يكشف عن وجود، هذا الأمل، وبالرجوع الى المصنّفات الأدبية في اليوتوبيا نلمس التقاطع الموجود بين السياسة، ومشاريعها المدنية، والأحلام اليوتوبية.

والحلم التي تضمه اليوتوبيا بين دفتيها، طبيعة بشرية ثابتة، لاتتوقف عن الظهور، والتجدُّد، فتجليات هذا المطلب من الثراء حيث يعجز الباحث عن حصارها في كلمات، أو فصول، فثقافة اليوتوبيا ـ كما يقول الأستاذ عامر الوائلي ـ "لن تتوقف، طالما أن الحلم كامن في أعماق النفس البشرية، وأيضا لم يعد التبشير باليوتوبيا من مهمة الأديان، والمصلحين الاجتماعيين، بل أصبح الأمر يرتبط بالكيانات الدولية العملاقة، وهاهي الكيانات الرأسمالية الكبرى والعظمى تبشر الشعوب بيوتوبيا العولمة باعتبارها المخرج من الشقاء والمدخل لجنة النعيم، والرفاهية، والحياة السعيدة"[1].

تجلّيات اليوتوبيا المتنوّعة، تكشف عن الامكانات الهائلة التي يملكها

---

(1) عامر عبد زيد الوائلي، وآخرون، اليوتوبيا والفلسفة، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2014، ص136.

الإنسان كإنسان، والأسلوب الرمزي في جميع أشكاله رواية، قصة، مسرحا... تنطوي على جميع المبادئ النموذجية التي عرفتها البشرية، والمواطنة مثال حيّ على ذلك، رغم الاعتراضات التي أفتعلها البعض من الباحثين على استحالة تعرُّف هذه المجتمعات على هذا المبدأ، فاليوتوبيا دليل على ضعف حجة هؤلاء، فاليوتوبيا كما يقول الوائلي: "تفتح إمكانيات في دمج المتناقضات، وعادة صياغة الحلول لها من دون التركيز على امكانية تحققها، واختيارها، والخيال اليوتوبي الذي يمتدّ الى ما بعد تحقق العالم المألوف، وبالتالي فإن له وظائف استكشافية معيارية[2].

---

(2) المرجع نفسه، ص137.

كونفوشيوس وأخلاقيات المواطنة

كل مولود يولد إما أفلاطونيا أو أرسطيا، عبارة اختزل فيها الفيلسوف الفرنسي فرانسوا شاتلي François Châtelet (1925/ 1985) الخصوصيات الفكرية للإنسان الغربي، حيث أن رؤيته للعالم لا تخرج عن السياق العقلي أو التجريبي؛ أما في الصين فكل مولود يولد بالضرورة كونفوشيوسيا، لأن الصيني قد يعتنق البوذية أو الطاوية أو الإسلام أو المسيحية، لكن يظل في جوهره كونفوشيوسيا[1].

الحضور الكبير لشخصية كونفوشيوس في الفكر الصيني، كان نتيجة التأثير الواسع الذي تركه في أمته على مستوى الفكر والسلوك، والمشروع السياسي الذي قدّمه، يؤكد معايشته ومشاركته لآمال، وآلام عامة الناس، فبعض النصوص تعكس مدى تذمر الفيلسوف كونفوشيوس من طبقة النبلاء، فيُقرُّ بتفاهتها، وعبثية الغايات التي يسعون اليها، فهم لا يقدّمون شيئا حتى بالنسبة لأنفسهم، فيقول:

"من الصعب أن توقع أي شيء من أناس يمتلئون من الطعام طوال اليوم، في حين أنهم لا يستعملون عقولهم في أي سبيل على الإطلاق، بل إن المقامرين يفعلون شيئا، وفي هذه المرتبة، هم خير من هؤلاء الكسالى..."[2].

---

(1) فؤاد محمد شبل، حكمة الصين، ج1، دار المعارف، مصر، ص63 (د.ط.ت).

(2) هـ، ج، كريل، الفكر الصيني من كونفوشيوس إلى ماوتسي تونغ، تر: عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر1968، ص43 (د، ط).

كما أن الفترة أو الظروف التي عايشها كونفوشيوس، والمعروفة بفترة الربيع والخريف (722-481)، التي تمثل مرحلة الاضطرابات السياسيّة وتراجع القيم الأخلاقية دفعت الكثير من مفكري الصين إلى البحث عن حلول سياسيّة، فأطروحة لاوتزو[3] Lao Tseu تجعل من العودة للنفس، والابتعاد عن الحياة العامة الطريق الموصلة إلى الاستقرار والسكينة، ومن الحكم الواردة في كتاب التاو: "انتج، ولا تمتلك... اشتغل لا لحسابك ... قُد ... ولا تسيطر... هذا هو الـ (تي) البديء..."[4].

أما كونفوشيوس فأسس مشروعه السياسي على التراث القيمي للمجتمع، وعلى الأخلاق الفاضلة الطيبة، وبالمشاركة الجادة في الحياة الاجتماعية، بموجب المبادئ والأخلاق والتقاليد الحميدة[5].

يقرّ ويسلم كونفوشيوس بضرورة الاجتماع البشري، وحاجة الانسان الى غيره، وحتى تنتظم أموره الحياتية يكون في حاجة الى الدولة التي هي مسألة طبيعية، إذ يعتنق كونفوشيوس ـ على حد تعبير الأستاذ فؤاد محمد شبل ـ مبدأين هما: الناس كائنات اجتماعية، والمجتمع قد صاغهم على الصورة التي هم فيها، كل وفقا لاستعداداته وتتحدد علاقات أعضاء المجتمع وفقا لأفعالهم، ويتحدد وضع الفرد طبقا لها، والثاني في استحالة انسحاب الفرد من المجتمع[6]، إذ لا تتحقق الغاية الأخلاقية من وجود الدولة إلا إذا كانت هناك سلطة عليا تنظم العلاقات بين أفراد المجتمع، فطبيعة البشر الأنانية، والسعي نحو تحقيق المصالح والأهواء الشخصية، تقف عائقا أمام الأداء السليم لمهام الدولة.

---

(3) لاوتزو: لقب التشريف الذي عرف به المفكر الصيني (لين تان)، صاحب الطريقة الطاوية، والذي هو أسبق من كونفوشيوس.

(4) لاوتسه، كتاب التاو، ترجمة ودراسة هادي العلوي، دار الكنوز الادبية، بيروت، ط1، 1995، ص68.

(5) عمر عبد الحي، الفلسفة والفكر السياسي في الصين القديمة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1999، ص159.

(6) فؤاد محمد شبل، حكمة الصين، ص74.

وعليه فالقضاء على الفوضى هو المرجع في مشروعية الحكومة أو هو الغاية التي من أجلها وجدت الدولة، يقول كونفوشيوس: "وفي هذا تكمن ضرورة الحكومة وفي هذا يمكن شرط وجودها"[7].

والسعادة هي الغاية الأسمى التي تهدف اليها الحكومة، يقول كونفوشيوس: "إن الحكومة الصالحة هي التي تحقق السعادة للشعب، والسعادة هي الخير، وليست المنفعة أو المصلحة ذلك لأن هدف الحكومة أخلاقي في نهاية الأمر"[8].

الفضيلة هي المبدأ والغاية التي تقوم عليها المدينة الفاضلة، ولتحقيق الغاية ينبغي تربية المواطنين والحكام، وهي ما يصطلح عليه في الفكر السياسي المعاصر التربية المواطنية، فالحكومة الصالحة توجد حيث يكون الأمير أميرا، والوزير وزيرا، والأب أبا والابن ابنا[9]، كما يقول ول ديورانت William James Durant (1885/ 1981).

ومعنى هذا أن المواطنة في الدولة الكونفوشيوسية يجب أن تكون من سنخ الوظيفة أي من نفس السنخية أو الطبيعة، فالتلاعب بالكلمات أو السفسطة اللغوية هي أصل التصادم والاختلاف، فالحرب أولها كلام كما هو مأثور في الأمثال العربية، فهو ينادي بضرورة تقويم الأسماء أي ألا يفترق ظاهر الإنسان عن باطنه، وأن يحترم السنن والشعائر نصّاً وروحًا[10].

فليس من الأخلاق التشدق بالقيم، والمتاجرة بالشعارات وتوظيفها للمآرب الخاصة، فعلى المواطن التحلي بخصوصية هي الطاعة، فالحكومة

---

(7) هالة أبو الفتوح، فلسفة الأخلاق والسياسة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر 2000، ص136 (د.ط).

(8) إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر 2002، ص143 (د.ط).

(9) عمر عبد الحي، المرجع نفسه، ص168.

(10) فؤاد محمد شبل، المرجع نفسه، ص73.

التي لا تطاع ليست حكومة ... والطاعة كفضيلة لا تقف عند حد معين، وإنما تسري في كافة العلاقات الإنسانية بدءا من علاقة الابن بوالديه وانتهاء بعلاقة المواطن بحاكم دولته[11]؛ وفي سياق آخر نجده يضع (التاو) أو الطريق مقياسا لهذه الطاعة، فتعدد التأويل للطاعة، مازال لحد الآن في الفكر السياسي يطرح إشكالا نظريا وعمليا فهل الطاعة هي الولاء؟ وإذا كان الولاء ضروريا لبناء الدولة، فهل الولاء للحاكم لا يحول المواطنين إلى رعايا؟

لم يمنح كونفوشيوس الطريق أو اللي، سمة الموضوعية المتعالية، التي تجعل من ممارسة القيم وتجسيدها على أرض الواقع أمرا مستحيلا، فالالتزام بها ممكن وضروري، ولكنه يفرّق بين الالزام الممدوح والإلزام المذموم، حيث "رفض نموذج الولاء الإقطاعي القائم على ولاء العبد لسيده، وطالب بدلا منه بولاء للمبدأ، للطريق"[12].

الولاء أو الطاعة كفضيلة أخلاقية ليست صفة واجبة على المحكوم بل أيضا على الحاكم، فالتحلي بالقيم واجب على الحاكم، إذ لا يعقل مطالبة المواطنين بالفضيلة، وغيابها عند الحكام، يقول كونفوشيوس:

"لكن إذا استعان الحاكم، في قيادة الشعب، بالفضيلة، والسنة الحسنة، والقدوة الطيبة، واعتمد على العرف والعادات الصالحة التي يوقرها الشعب وينزلها منزلة التقديس، فهاهنا يرتبط الناس برباط قوي، وهو رباط أخلاقي متين لتقويم أنفسهم وصلاح حالهم"[13].

وقد وضع كونفوشيوس مقاييس المواطن النموذجي أو الإنسان اللأعلى بلغة الفلاسفة، فهو الفرد الصالح الذي يعتبر القاعدة الضرورية ولبنة المجتمع النموذجي، والمثالي، وهو المواطن الذي يسعى إلى

(11) هالة أبو الفتوح أحمد، المرجع نفسه، ص136.
(12) هـ، ج كريل، المرجع نفسه، ص52 .
(13) فؤاد محمد شبل، المرجع نفسه، ص73.

اكتساب المعرفة، وليست المعرفة التلقينية التي تفتقر الى النجاعة، فالصقل العقلي قليل القيمة مالم يكن مصحوبا بالتوازن العاطفي، وللوصول إلى هذه الغاية يكون اللي هو طريق التربية، فالرجل الأعلى كما يقول كونفوشيوس: يخشى أن لا يصل الحقيقة وهو لا يخشى أن يصيبه الفقر... وهو واسع الفكر غير متشيع إلى فئة... وهو يحرص على أن لا يكون فيما يقوله غير صحيح، فالمعرفة الصحيحة هي المطلب الذي يجدُّ المواطن الصالح في الوصول إليها، فالمستوى الاقتصادي ليس هو الغاية الرئيسة من الحياة بل هي الصدق في الأفكار والإتقان في الأفعال، فالكذب من الصفات المذمومة التي ينبغي على المواطن اجتنابها.

والخصوصيات التي وضعها كونفوشيوس للإنسان الأعلى فيما يلي حب الحقيقة لذاتها، والابتعاد عن المنفعة قدر المستطاع، والتساوي بين صفات الجسم، والثقافة والتهذيب، والإخلاص في السلوك، وفي الفكر، والتواضع في الحديث، والتفوق في العمل، وقلة الكلام، ومعتدل يلتزم الوسطية، والتحلي بالتجربة والحنكة الميدانية "هو الذي يعمل قبل أن يتكلم، ثم يتكلم بعدئذ وفق ما عمل" على حد قول كونفوشيوس.

والمواطن الصالح هو الإنسان الماجد، والذي تكون صفاته أخلاقية بالأصل، يقول عنه: "قلب الماجد خلو من الخوف والقلق، فهو عندما يستعرض أعماله لا يجد سبيلا للخشية من الناس أو مبرِّرا لعذلهم اياهم أو تبكيت ضميره، ومنهاجه يظهر في ثلاث زوايا لايحس بالقلق لكرم أخلاقه، وهو لحكنته برئ من الحيرة والتشوش، ولشحاعته لا يخشى أحدا[14].

(14) المرجع نفسه، ص91.

المواطنة في الخطاب اليوناني

أفلاطون واليوتوبيا

اقترن في مخيال القراء في العالم معنى اليوتوبيا أو المجتمع الفاضل، بالجمهورية المثلى التي قدمها أفلاطون، فكان من الأوائل الذين مهّدوا للفكر الطوباوي، كما يترجم أحيانا، فاقتراح نموذج أفضل لمجتمع نموذجي، وصلنا من أعماق التاريخ مع كتاب الجمهورية أو ما يعرف بالسياسة للفيلسوف أفلاطون تلميذ سقراط، وأستاذ أرسطو، وكانوا بذلك نموذج للعلاقة التربوية بين المعلم، والتلميذ، فالكل يحلم بأن يكون له استاذ مثل سقراط، وتلميذا مثل أرسطو، حتى ولو كان لصاً أو قاطع طريق.

أفلاطون 428/ 348

نشأ أفلاطون في محيط ارستقراطي، وترعرع على مطمح الزعامة السياسيّة، إلا أن أحداث الثورة التي شاهدتها أثينا في تلك الفترة، وما تخلّلها من عنف ومظالم، دفعته بعيدا عن حلبة الممارسة السياسيّة، فكان أن انصرف إلى استشراف رؤيا للمدينة الفاضلة، والفكر السياسي الأفلاطوني، ينظر اليه في مرحلتين، فهناك أفلاطون الشاب صاحب الجمهورية والفيلسوف الشيخ مؤلِّف القوانين.

ففلسفة الجمهورية تتأثر بروح الشباب المليئة بالثورة، والطموح نحو

التغيير، أما فلسفة القوانين، فتعكس الحكمة العملية والرؤيا الواقعية، فاكتشاف مضمون المواطنة وقيمها في الفلسفة الأفلاطونية، يقتضي البحث في جميع المؤلفات السياسيّة التي تركها الفيلسوف، ولكن المصدر المعتمد في قراءة المواطنة الأفلاطونية هوكتاب الجمهورية، وليس كتاب القوانين، لأن الغرض من البحث هو بيان الأصول اليوتوبية لمبدأ المواطنة وقيمها، وسنحاول في البداية التعرض للفلسفة السياسيّة الأفلاطونية الواردة في كتاب القوانين.

وكتاب القوانين هو الخلاصة السياسيّة التي تمخضت عنها تجربة أفلاطون الفكرية والفلسفيّة، فهو "عمل شيخوخة"[1] ومحاورة كتبها في أواخر حياته، خالية من الأفكار العالية التي هي دائما من وحي الشباب والرجولة، وأن تكون أقرب إلى الواقع العملي، والى ما يسمى بالحكمة العملية[2].

ومن الناحية الشكلية والصورية يشير أرنست باركر Ernest Barker إلى بعض النقائص، والتي يرجعها إلى عامل السنّ، فيقول: أسلوب المحاورة ومادتها ينّمان عن أن الكاتب كان في سنواته الأخيرة، فهناك بعض الثرثرة، ونسيان متزايد ما يؤدي إلى التكرار، بل والى التناقض أحيانا...[3]".

ومن الاهتمامات التي شغلت أفلاطون في هذه المحاورة، البحث في أصول التشريع والقواعد القانونية، والبحث عن علة متعالية وموضوعية على البشر جميعا والتي تملك الأهلية في وضع القواعد القانونية للبشر، فالله هو المشرِّع والمرجع الأسمى للقانون، والذي يكون فيه القانون "إلهي أي

---

(1) جان توشار، تاريخ الفكر السياسي، ترعلي مقلد، الدار العالمية النشر والتوزيع، بيروت، ط2 1983، ص35.

(2) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفةج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1 1984، ص185.

(3) ارنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ج2، ترجمة لويس اسكندر، مؤسسة سجل العرب، القاهرة 1966، ص208 (د.ط).

خالد أزلي له طبيعة ثابتة، والإنسان إلهي كذلك بالعقل المودع فيه"[4].

والقانون يأخذ حيثيات المرجعية وخصوصياتها، فكل إناء بما فيه ينضح، فإذا كانت المرجعية مطلقة ومتعالية يكون القانون كذلك، وعليه نلاحظ "الروح الفلسفيّة التي لا تزال تختلج في صدر الفيلسوف لأنه لم يتخلى مطلقا عن المثل الأعلى للجمهورية، أو عن إيمانه بأن الدولة المثالية يجب أن تكون تحت الحكم الشخصي المباشر للعقل الفلسفي، بل فقد الأمل في تحقيقه"[5]. على حد تعبير أرنست باركر.

التحوُّل الذي نلاحظه على الدولة في كتاب القوانين هو تحول الدولة الأفلاطونية الى دولة تيوقراطية، بعد أن كانت سوفوقراطية في الجمهورية، فالأحكام القانونية تختلط بالأحكام الدينية، كما أعاد وضع الأسرة، كوسيلة فريدة لعلاج الفوضى الجنسية، ودعا إلى توفير الظروف التي تتيح للشباب بأن يتعارفوا فيما بينهم، كما وضع تدابير ضد العزوبة بعد سن الخامسة والثلاثين[6].

ونبدأ بملاحظة شكلية حول كتاب الجمهورية، فهي إبداع أدبي في بنيته الخارجية يعكس الملكة اللغوية والفنية عند الفيلسوف، أما على مستوى المضمون فنجد أن القضايا التي تعرضت لها الجمهورية متنوعة بالقدر الذي يعكس الروح الموسوعية التي كانت سمة الفيلسوف في العصر الكلاسيكي، "فالبنية الإجمالية لهذا المؤلّف الضخم - كما يعتقد بعض المفكرين -، تشبه بنية قمة معقدة، تحمل فيها كل عقدة بعد ارتفاعها إلى علو معين عقدة أخرى مطوّقة أصغر منها، بحيث تنهي كل من هذه العقد، بعد أن تساهم في إقامة القمة، مسارها الواحدة بعد الأخرى، وتخلق هكذا تعاقبا لنهايات مزيفة"[7].

(4) أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، دار المعارف، مصر، ط4، ص133 (د.ت).

(5) ارنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، المصدر نفسه، ص211 .

(6) غاستون مير، أفلاطون، تر: بشارة صارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980، ص90.

(7) 4مجموعة مؤلفين، معجم المؤلفات السياسية، ترجمة محمد صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات النشرو التوزيع، بيروت، ط1، 1997، ص82.

لا تخرج فلسفة أفلاطون السياسيّة إذن عن النسق العام لنظريته في المعرفة أو في الطبيعة، فتقسيمه الوجود إلى وجود المحسوسات، ووجود المعقولات، والذي جمع فيه بين نظرية بارمنيدس القائلة بالثبات ونظرية التغير للفيلسوف هيراقليط.

أما الحضور الهيراقليطي[8] في فلسفة أفلاطون فيبدو جليا في عدة مبادئ، أهمها العودة إلى الإنسان، وتحويل البحث من الطبيعة إلى التفكير في الإنسان، والسعي نحو تحقيق السعادة، من المسائل التي طرحها هيرقليطس، وتقوم فلسفته على القول باللوغوس Logos المبدأ الذي تلتقي فيه كل المتناقضات، واجتماعها فيه انطولوجيا يحمل من الإشكالات الكثيرة على مستوى الفهم.

واعتبر كليمانت الاسكندري لوغوس هيراقليطس "بذرة العقيدة اليهودية المسيحية في الله..." وفسَّر الكاتب السوفياتي دينك اللوغوس كمذهب عن القانون العام للحركة... ويقول: "أ. لوسيف أن لوغوس هيرقليطس ليس مجرد مقولة فلسفية أو موضوع للعقل، بل هو أيضا ماهية فيزيائية وكائن أسطوري"[9].

واللوغوس مبدأ، وأصلٌ الوجود، وطبيعته المتعالية تفترض صعوبة في معرفته، والتعرف عليه، يقول هيرقليطس في الشذرة الأولى: "اللوغوس الموجود دائما حقيقي، والبشر لا يفهمونه قبل أن يستمعوا إليه أو حتى بعد ذلك. وبالرغم من أن كل شيء يحدث وفقاً لهذا اللوغوس، فإن البشر يبدو أنّهم يفتقرون إلى التجربة في محاولتهم التقرُّب من أفعاله، وأقواله..."[10].

---

(8) هيراقليطس: Ἡράκλειτος (484 ق.م).

(9) ثيوكاريس كيسيديس، هيراقليطس جذور المادية الديالكتيكية، ترجمة حاتم سلمان، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر، الجزائر، ط2، 2001، ص175.

(10) هيرقليطس، الشذرات الكاملة، ترجمة وتعليق: أ.د. هدى الخولي، المؤسسة اليونانية للبحوث أثينا، 2013، ص65.

وفي الشذرة الثانية يؤكّد هيراقليطس على وجوب الالتزام، وطلب اللوغوس، حيث يُميز فيها بين المطلوب الحقيقي، واليومي الذي يعيشه الإنسان، فعلينا البحث عن المشترك الذي يجمعنا، من قبيل البحث عن الحب، والسعادة، التي تتقاطع فيها الرؤى البشرية، وكل ما يودي بنا إلى الاختلاف فلا علاقة له باللوغوس، ونكون بذلك قد ضللنا الطريق، طريق الحكمة، والسعادة الحقيقية التي خلقنا من أجلها، يقول هيرقليطس: "لذلك لابد أن نتبع المشترك اللوغوس المشترك، بالرغم من أنّ اللوغوس الحقيقي مشترك فإن البشر يعيشون وفق معتقداتهم الذاتية"[11].

أقام هيرقليطس بفلسفته الأسس، والبنات الأولى لأخلاق الفضيلة، والكمال المتعالي، فاستقطاب اللوغوس، أو الحكمة من قبل الإنسان هو عنوان الفضيلة، وامتلاك السعادة لا يكون من خلال اجتناب طريق اللوغوس، بل بالتعلّق فيه، والذوبان في عشقه، وسنلاحظ بقاء المطلوبية في البحث الأخلاقي، فبما أن اللوغوس انطولوجيا متعال على البشر المتعلقين به، فإن الطلب يبقى قائما مادام هناك وجود.

الوجود الحقيقي عند أفلاطون يتجسّد في عالم الصور، فالمعرفة الصحيحة والعلمية لا يمكن أن يكون موضوعها المحسوسات المتغيرة والمتعدّدة، فبداية العلم تكمن في الانفصال عن هذا العالم المتغير، والتأمل في عالم العدد وعالم المثل[12] فوجود الصورة هو المناظر لوجود المدينة الفاضلة.

أما المدن غير الفاضلة التي عدّها في كتاب السياسة [الجمهورية] ليست مدنا حقيقية لأنها تناظر الوجود الحسي...[13]، والتأسيس لمدينة فاضلة، يقتضي دحض المعطيات السياسيّة، والذي يتضمنه الكتاب الثامن

(11) المرجع نفسه، ص68.
(12) فتحي التريكي، أفلاطون والديالكتيكية الدار التونسية للنشر، تونس 1985، ص57 (د.ط).
(13) عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص184.

والتاسع، والتعالي عن الواقع السياسي المعاش والذي يردّ في الكتاب الخامس والسادس، فماهي الدولة؟

الدولة ضرورة طبيعية فرضتها الحاجات، فحاجة الفرد إلى غيره، وعجزه عن تحقيق الاكتفاء أو مبدأ الكفاية، يلزمه الاجتماع مع غيره، من أجل تلبية وتحقيق غاياتهم، فالحاجات المتعددة لا تشبع إلا إذا اكتمل الأفراد بعضهم بعضا، فالدولة تنشأ كما يقول أفلاطون لعدم استقلال الفرد بسد حاجاته بنفسه، وافتقاره إلى معونة الآخرين..." [14].

ويفسر أفلاطون نشأة الدولة وفقا لمبدأ الغائية وليس وفقا لمبدأ العلية الذي ينطلق من مقدمات قبلية، فالدولة نشأت من أجل تحقيق الغايات غايات الأفراد؛ فالغاية من الحياة كلها هي الحكمة والفضيلة، "فغاية الدولة هي الفضيلة والسعادة لا اللذة للمواطنين، وتصبح بالتالي الوظيفة الأولية للدولة هي وظيفة تربوية..." [15].

والسياسة هي فن قيادة الحيوانات التي تمشي على رجلين، وبغير قرون، ولا أظلاف إنها باختصار فن قيادة الجماعات البشرية. ويعتمد فن السياسة على المعرفة النظرية أكثر من الخبرة العملية، وتهدف إلى التربية العامة للأفراد تحقيقا لغرضين، وهما الارتفاع بالأفراد إلى مستوى الوجود الجماعي، والاهتمام بالجماعة والمجتمع وقيادتهما إلى الخير المطلق...، قيادة الجماعة بواسطة الرضا والإقناع خلافا للاستبداد الذي يقود الجماعة بواسطة الإكراه والقهر، ولكن ما هو النظام النموذجي عند أفلاطون؟

النظام النموذجي في الفلسفة الأفلاطونية هو النظام السوفوقراطي، النظام القائم على سيادة العقل والحكمة والنظام المطلق الذي لا يخضع فيه

(14) أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ترجمة: حنا خباز، دار القلم، بيروت، ط5، 1985، ص56.

(15) ستيس، وولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1984، ص193 (د.ط).

الحاكم لغير منطق الفلسفة والحكمة، فالعبقرية السياسيّة وليدة الحكمة وهي أعلى من القانون... "فحكومة العقلاء والفلاسفة فضلا عن سلطتها المطلقة والفردية. يجب أن تكون ذات سلطان كلي وشامل تهيمن على جزئيات وعموميات حياة الإنسان"[16].

ويمكن القول مع الأستاذ البخاري حمانه[17] إن أفلاطون كان أكثر حكمة، لا من الكثيرين من علماء ومن ساسة، ومن فلاسفة عصره فحسب، بل من الكثيرين من العلماء، والساسة، والفلاسفة الذين جاؤوا من بعده، حين طلب من الفلاسفة أن يكونوا علماء ومن قادة السياسة أن يكونوا فلاسفة[18]. والسؤال المطروح هل الحكمة والتعقل كصفات لازمة في الحاكم مطلب خيالي؟

عرفت الجمهورية بالبعد المثالي الطوباوي البعيد عن الواقعية، وحملت من الأوصاف المتباينة "النعوت الشائنة أو المدحية أو المبهمة التي غطتها على مرِّ القرون"[19]، وفي اعتقادنا أنه لا يمكن الإمساك بالحقيقة في كتاب الجمهورية، فالكتاب مهما نجح في إبلاغ فكر صاحبه، فإنه غالبا ما يقتل فكره ويحدّه، كما لا ننسى العقول التي نقلت وحافظت على هذا الصرح الفلسفي، فهل يعقل التمييز بين فكر المترجِم، وفكر المترجَم له؟

ومن الملاحظات التي نرغب في تقديمها هو أن أفلاطون كان مثالا للواقعية والموضوعية وحجتنا في ذلك نستهلها بتحليل مصادر الفكر الأفلاطوني، فأول المعطيات أنه قام بدراسة تشخيصية وتحليلية للدساتير

(16) طعيمة الجرف، المدينة الفاضلة بين المثالية والواقعية في الفلسفة اليونانية، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة 1968، ص76 (د.ط).

(17) أستاذ، ومفكر جزائري، ساهم في تكوين أجيال من أساتذة الفلسفة في الجزائر له مؤلفات عدة، اهمها فلسفة الثورة الجزائرية..

(18) مجلة المستقبل العربي، العدد: 359، يناير 2009، ص127.

(19) مجموعة مؤلفين، معجم المؤلفات السياسية، ترمحمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1997، ص82.

دراسة دستورية ولأنظمة الحكم دراسة سياسيّة والكتاب الثامن من الجمهورية يقر بواقعية المرجعية السياسيّة التي اعتمد عليها أفلاطون "فالنظم... هي حكومة كريت، واسبرطة التي أجمع الناس على امتداحها، والثانية الحكومة الاوليغاركية، والتي هي ملأى بالمساوئ، والثالثة الديمقراطية، والرابعة هي الاستبداد، والحكومات الصغرى... يمكن اعتبارها داخلة في سلك هذه الأربع كحلقات صغرى..."[20] ويعتقد بعض الباحثين أن النظام الاجتماعي الذي قدّمه أفلاطون له أصول تاريخية[21].

وقراءة التراث الثقافي الهندي يوحي ببعض التقاطعات، فالديانة الهندية تقسّم الناس إلى أربع طبقة الكهنة الذين خلقوا من رأس براهما، وطبقة الحراس والجنود الذين خلقوا من ذراعيه، وطبقة الحرفيين الذين خلقوا من ساقيه، وطبقة الأرقاء من قدميه، تقترب بعض الشيء من التقسيم الأفلاطوني، كما يظهر البعد العملي عند أفلاطون في تأسيسه للأكاديمية الذي تولى مهمة تربية الفلاسفة، وتخريج الحكام منها، فلم يكن كما يعتقد البعض رجلا حالما بل فيلسوفا بحق، ونتركه يعبر عن نفسه "والآن ألا توافقني على أن خطة دولتنا ودستورنا ليس محض أوهام وأنه إذا كان تحقيقها صعبا فهو ممكن؟"[22].

المواطنة والعدالة:

"المواطنة هي علاقة بين فرد ودولة كما حدّدها قانون تلك الدولة، وبما تتضمنه تلك العلاقة من واجبات وحقوق في تلك الدولة"[23].

---

(20) أفلاطون، جمهورية أفلاطون ترجمة حنا خباز، دار القلم، بيروت، ط5، 1985، ص236.

(21) محمد سيد احمد المسير، المجتمع المثالي في الفكر الإسلامي، دار المعارف، مصر، ط2، ص148 (د.ت).

(22) أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ترجمة حنا خباز، دار القلم، بيروت، ط5، 1985، ص155.

(23) The new encyclopedia Britannica volume 3, p332..

ذلك هو المفهوم السائد في الفكر السياسي المعاصر، فالمواطنة وضعية فردية وجماعية تتمخض عن نظام المجتمع السياسي، ودستوره المعتمد من قبل ذلك النظام، وسنلاحظ أن الفيلسوف أفلاطون قد أسّس بعمق، وبصورة نموذجية لمسألة المواطنة وقيمها، و يتضمن الكتاب الخامس من الجمهورية دلالة المواطنة في أدق تعريفاتها، فهي الولاء للوطن، والمشاركة الفعلية والفعالة للمواطنين داخل الدولة إذ نلمس هذه الدلالة، في هذا الحوار الذي يسلِّم فيه سقراط بأفضلية بعض الأمم على قاعدة التزامها بخصوصية مميزة، وهي الاهتمام بالغير من المواطنين سقراط: فأرقى الأمم هي التي إذا أصاب أحد لأفرادها خطب أو حلت به نعمة، قالوا في الرواية عنه مثلا من لنا مبسوط؟ أو من لنا مصاب؟[24]

تشرح الأستاذة نظله الحكيم[25] هذه العبارة بقولها: "... والمواطنون يربطهم معا شعورهم المشترك باللذة والألم، فيفرحون جميعا ويحزنون بالمثل، لنفس المكاسب ونفس الخسارة على قدر المستطاع... فإن انقسام المشاعر يحدث تفككا"[26].

وهناك عبارة أخرى تفيد هذه الدلالة: "أو ليسوا يونانيين، ويحسبون بلاد اليونان كلها وطنهم، ويشاركون إخوانهم اليونانيين في شعائر ديانتهم العامة..."[27] فالمواطنة إذن ولاء للوطن.

أما البعد القيمي في المواطنة الأفلاطونية، فيظهر في أن المبدأ والعلة القبلية في نشوء الدولة هي العدالة، فالسياسة "هي العدالة في المدينة، كما أن الفضيلة هي العدالة في الفرد"[28]. وهي ليست قيمة مجردة متعالية عن

---

(24) أفلاطون، الجمهورية، المرجع نفسه ص163.

(25) نظلة الحكيم:(1902/ 1967) شاعرة، وأستاذة في علم النفس، لها العديد من المؤلفات، منها جمهورية أفلاطون ونظريات في نشأة التطور الأخلاقي.

(26) نظلة الحكيم، جمهورية أفلاطون دار المعارف، مصر، ط2، ص91 (د.ت).

(27) أفلاطون، الجمهورية، ترجمة حنا خِباز، دار القلم، بيروت، ط5، 1985، ص169.

(28) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر 1936، ص124 (د.ط).

الأفراد بل هي مسألة متعلقة وجودا ووجوبا بالمواطنين، فهي مطلب الفرد ومطلب الجماعة، ونظرا لأهميتها وضعها أفلاطون في الكتاب الأول من الجمهورية بغية نقاشها مع عدد كبير من المتحاورين... لكل منهم سن معينة وشخصية، وقدرات ومكانة في المجتمع وظهور فيه..."[29].

وما نلاحظه على هذا الكتاب التفاوت بين شخصيات الحوار، الذي يرجع الى عدة مؤشرات، السن والثروة والمعرفة والحكمة، فشخصية كيفالوس[30] تمثّل الحكمة والورع، وبوليمارخوس يمثل فئة أو شريحة الشباب، وثراسيماخوس يمثل ثورة الحس المشترك، وغلوكون، يمثل الأخلاق النموذجية، ويذكّر المرء بالجندي المجهول الذي يتحمل الموت الأكثر ألما وإهانة لا من أجل أية غاية، مهما تكن سوى أن يموت بشجاعة، وبدون أي أمل في أن يصبح عمله النبيل معروفا لأي شخص"[31].

وأديمنتس يؤسس للبعد الموضوعي للعدالة... وهذا يشير إلى رغبة أفلاطون في تشخيص الرؤى المختلفة والمتباينة لظاهرة المواطنة، ثم العمل على تأسيس قواعد للمواطنة دون تمييز بين هذه الفئات، لأن المواطنة اليونانية كانت تقوم على تمييز جنسي، فالإناث لا يملكن حق المواطنة، وتمييز زمني، فبعض الشباب كان فاقدا للمواطنة إذ كانت مقنّنة بسنّ معينة؛أما الملاحظة الثانية فإن هذه الشخصيات تعبّر عن اتجاهات سياسيّة، وهي الأنظمة التي كانت سائدة في المجتمع اليوناني.

الوجهة التي يتبناها سقراط وغلوكون، وأديمنتس أو بكل وضوح أفلاطون تتقاطع مع وجهة هيبودام دي ميليه، الذي وضع مخططا لمدينته المثالية قبل أفلاطون، حيث قسمها لى ثلاث طبقات، طبقة الصفوة من

---

(29) ليو شتراوس، تاريخ الفلسفة السياسية، ترجمة محمود سيد أحمد، ج1، المجلس الأعلى للثقافة، مصر 2005، ص64 (د، ط).

(30) سيفالوس (ترجمة حنا خباز).

(31) ليو، المرجع نفسه، ص74 .

المفكّرين، وطبقة الحراس من الرجال الأقوياء وطبقة التجار والزراع، وبعد العرض لرؤى العدالة المتباينة يصل إلى نتيجة عقيمة "لذلك كانت نتيجة بحثنا الحالي أني لم أعرف شيئا، لأني إذا كنت لا اعرف ما هي العدالة فلا يمكنني أن أعرف أفضيلة هي أم رذيلة، أو سعيد صاحبها أم تعس"[32].

فالنتيجة الحاصلة من الحوار حول مفهوم العدالة على حد تعبير الأستاذ فتحي التريكي لا تعدو أن تكون مقدمة (Prélude) للموضوع[33].

فنص المحاورة يعرض للمفاهيم القائمة للعدالة، وما نرغب في توضيحه أن أفلاطون يبحث عن آلية فعالة في تحقيق العدالة بين المواطنين، ولذا نجد المحاورات اللاحقة بناء نظري وسياسي للمواطنة، فالمواطنة العادلة ليست مسألة متعلقة بالمواطن، بل هي مسألة النظام، فمناخ المواطنة من مهام الدولة، وليس الفرد، فالبحث عن المواطن داخل المواطن مغالطة، لأن الدولة القمعية لا وجود فيها للمواطنة أساسا، والوجهة الأفلاطونية يؤكّدها المنطق وتثريها السياسة... "لذا أقترح أن نبحث عن طبيعة العدالة أولا كما تبتدئ في الدولة ثم نبحثها بعد ذلك في الفرد"[34].

ومن المسلّم به الآن أن النظام الديمقراطي هو الفضاء الحقيقي للمواطنة، ولا يمكن تصور وجود هذا المبدأ في الأنظمة الاستبدادية، وأفلاطون يتفق من حيث المبدأ مع فلاسفة السياسة بأن النظام هو أرضية المواطنة وليس الأفراد، ولكنه ينظر إلى النظام الديمقراطي على أنه فضاء الأهواء والرغبات الشخصية ولا يمت بصلة إلى المواطنة والمواطن في النظام الديمقراطي، يكون ضحية للأهواء الشخصية.

---

(32) أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ترجمة حنا خباز، دار القلم، بيروت، ط5، 1985، ص42.

(33) فتحي التريكي، المرجع نفسه، ص112.

(34) أفلاطون، الجمهورية المرجع نفسه، ص368.

يصف ارنست باركر موقف أفلاطون وكذلك الأمر بالنسبة لأرسطو من المواطنة في النظام الديمقراطي فيقول: "الذي أدهش أفلاطون وكذلك أرسطو هو أن المواطنين في البلد الديمقراطي، لم يكتفوا بالحصول على المال من خزائن الدولة في صورة الأجور التي كانوا يتقاضونها، نظير خدماتهم السياسيّة، بل إنهم إلى ذلك كانوا يستغلون سلطتهم في نهب الأغنياء، وقد جعلوا من السياسة مصدرا للكسب الاقتصادي"[35].

ويعتقد البعض أن أفلاطون كان رافضا للنظام الديمقراطي لأسباب تتعلق بانتماءاته الطبقية وطموحاته الشخصية، وفي الحقيقة أن الممارسة الديمقراطية وانحرافاتها هي التي دفعته إلى انتقاده، فالمؤسسة السياسيّة في نظر أفلاطون ليست مطيّة لبلوغ المطالب والحاجات الشخصية، بل هي أداة في تحقيق الصالح العام، فالمشكلة الكامنة في النظام الديمقراطي، أن الجميع يعتقد بأن لهم الحق في المشاركة السياسيّة، وهذا مستحيل لأن المساواة المطلقة بين المواطنين ضرب من الجنون، فعامة الناس العاجزة عن إدارة شؤونها المنزلية، لا يمكنها تسيير شؤون الدولة، كما أن الديمقراطية نظام يناسب المجرمين للتعبير وتحقيق مطامحهم، فالمجرم الذي يؤدي حقّه من العقوبة يمكنه المشاركة السياسيّة.

فقواعد المواطنة اليونانية لا تشير إلى هذا الاستثناء... فالدعوى الأفلاطونية تصحيحية للخط السياسي السائد الذي كان منحرفا عن الغاية التي وجد من أجلها ألا وهي العدالة

ويؤكد تلميذه أرسطو هذه الرغبة فيقول: "إن الطبيعة الخاصة بالإنصاف تكمن بالضبط في تصحيح القانون، وتجاوز عدم كفايته بسبب عمومية خطابه.."[36].

---

(35) ارنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان ج1 ترلويس اسكندر، مؤسسة سجل العرب، القاهرة 1965، ص264 (د. ط).

(36) أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس (الكتاب الخامس، الفصل العاشر).

ولذا نجده يؤكِّد على صفات الحاكم المثالي ويجدُّ في البحث عنها لأنها مطلب الجميع، وفي غياب هذا النموذج تغيب العدالة.

اقترنت رؤية الإنسان للسلطة قديما، وحديثا بالحاكم، إذ لم تكن تفرق بين الحاكم، والسلطة؛ وتاريخ الفكر السياسي يؤرّخ للتطور الحاصل لهذه الرؤيا، من النظرة الثيوقراطية إلى النظرة التعاقدية... فالتصور الوارد في التوراة حول السلطة يوحي بأنها لاتتفق وإنجاز أي عمل مفيد، والنص هو: "..أرادت الأشجار أن تنصب عليها ملكا، وطلبت بالتالي إلى شجرة الزيتون، والتين والعنب، فرفض الجميع، لأنها لم ترد التخلي عن إنتاجها، فتوجهت الأشجار إلى نبتة شوكيه، فقبلتلكنها خشيت الّا يكون الاقتراح صادقا، فهددت في هذه الحالة، بإشعال حريق يقضي على الغابة بأسرها"[37].

ومن بين الدلالات الأخرى التي تستبطنها القصة هي المواطن الفعال لا يرضى بتولي السلطة لأنها تتعارض مع مؤشر الفعالية، فالكائنات العقيمة هي التي تقبل بتولّي السلطة ـ على حد تعبيره أيضا ـ ولذا نجد أن جلّ صور الاستبداد السياسي، إن لم نقل كلها تعكس الجهل والحاجة والسذاجة، فالحاكم بعد تهيئة الجو ويجد نفسه سيدا مطاعا، فإنه يحتقر القوانين المكتوبة وغير المكتوبة، فهو يقتل المواطنين ظلما وعدوانا ويذوق بلسان وفم دنسين دماء أهله ويشردهم... عندئذ يصبح هذا الرجل طاغية ويتحول إلى ذئب...[38].

فالرؤيا الأفلاطونية للطاغية في صورة الذئب تتأسس على غريزة الافتراس التي تميز الطبيعة السياسيّة للحكام الغير شرعيين، فالطغيان تدمير لقيم الإنسان الأخلاقية، وليس السياسيّة فحسب[39].

---

(37) جان ماري دانكان، علم السياسة، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت1997، ص106 (د.ط).

(38) أفلاطون، المرجع نفسه، ص489.

(39) إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، سلسلة عالم المعرفة، العدد 183 مارس 1994 الكويت.

وتمام النظام السياسي وكماله لا يتحقق إلا بالحاكم..وقد أولى أفلاطون اهتماما بمسألة الحاكم الفيلسوف، لأن السلطة تمثل قمة الهرم السياسي، فالرعية تصلح أو تفسد تبعا لحكامها، فكان الشغل الشاغل لأفلاطون هو إصلاح الحكام؛ يقول أفلاطون مصرحا بنيته وغايته الأخلاقية في الإصلاح السياسي: "عملت دون قصد مني على انهيار الطغيان، وذلك عندما أفضيت إليه بآرائي عن أفضل الأمور البشرية، وحثثته على إتباعها بصورة عملية..." [40].

العدالة التي يطمح إليها المواطن تحتاج إلى آلية لتنفيذ المشاريع السياسيّة، وحماية الحقوق الطبيعية والوضعية للمواطنين، فالمواطن الحقيقي يحتاج للفضاء السياسي المشبع بالقيم الأخلاقية أوالقيم الإنسانية... الحرية، العدالة، المساواة، الإنصاف؛ والعدالة الفردية لا تتحقق إلا بسيطرة العقل على كيان الفرد، وكذلك الحال بالنسبة للعدالة داخل الدولة (لا تتم ما لم يسيطر الفلاسفة، وما لم تلق مقاليد الحكم إليهم... فهم وحدهم الذي يعرفون الفضيلة في القول والفكر والعمل[41].

ومن الحكم المأثورة عن أفلاطون حول الدولة قوله: "إذا أقبلت الدولة خدمت الشهوات العقول، وإذا أدبرت خدمت العقول الشهوات" [42].

فالحكمة منظورا إليها بالمعرفة النظرية أو بالحنكة الأخلاقية تبقى المرجع الأوحد للسعادة الإنسانية وليس بالرأي الذي يتفرد به أفلاطون وحده، ونلمس في الدلالة الاصطلاحية لكلمة فلسفة ارتباط الحكمة

---

(40) عبد الغفار مكاوي، المنقذ: قراءة لقلب أفلاطون، كتاب الهلال، العدد 440 أوت 1987، ص130.

(41) محمد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1988، ص144.

(42) عبد الرحمن بدوي، أفلاطون في الإسلام (نصوص)، دار الأندلس، بيروت، ط2، 1980، ص173.

بالحكيم "الله أو المقدّس أو اللوغوس"، فالعرف والعادة لا تصلح كقاعدة تشريعية للعدالة التي ينشدها المواطن، فالحكيم الحاكم هو المتحرر من حب المال والجاه والأسرة، الذي ينذر نفسه لخدمة البلاد.

فالمدينة الفاضلة هي المدينة التي تتألف من أولئك الذين يعرفون، فالمعرفة هي الأساس الصحيح الأوحد للمدينة، فلا مدينة إلا بالعلم، ولا حكومة إلا حكومة العقل والفلسفة[43].

وما يمكن قوله أن التأسيس الأفلاطوني لمبدأ المواطنة يضُمّ الكثير من مؤشرات المواطنة من فضاء للمواطنة لآليات المواطنة، إلى التربية المواطنية تربية المواطن... فهذه المفاهيم والأوليات تشكّل النسق السوسيولوجي والسياسي لمبدأ المواطنة...

التصنيف الطبقي والمواطنة:

يعتقد الكثير أن المواطنة لا تتحقق في ظل الطبقية والتفاوت الاجتماعي، ولكن النظرة الموضوعية والمنصفة تقرّ بالطبقية أو بالتراتبية داخل المجتمع فالاختلاف مسألة طبيعية لا ينكرها عاقل، فتصنيف أهل الحكمة والعقل مع عامة الناس خطر على العامة وليس على الحكماء، فتقديمهم مسألة ضرورية للصالح العام، فحاجة العامة إلى العلماء أحوج من حاجة العلماء للعامة، فالإنصاف يقتضي التفاوت، فالغاية من التفاوت هو الإتقان في الأداء الوظيفي فهذه المدينة النموذج تقوم على مبدأ هو أن لكل شخص وظيفة واحدة، والجنود هم صناع حرية المدينة، أما الفلاسفة فهم صناع الفضيلة العامة كلها فالمواطنة (هي حرفة من نوع آخر، ولأن مكان الحرفة أو الفن ليس في الجسم..."[44].

فالتناظر القائم بين الدولة والفرد قائم في تصنيف الفئات الاجتماعية

---

(43) محمد عبد الرحمن مرحبا، المرجع نفسه، ص142.

(44) 4 ليو ستراوس، المرجع نفسه، ص70.

إلى ثلاث، فإذا كانت النفس البشرية تتركب من ثلاث عناصر العقل والشهوة والغضب ـ والتي تقوم على نظرية أفلاطون في المعرفة التي تصنف إلى نوع خاص بالإحساس وهو يقابل القوة الشهوية في النفس، وآخر خاص بالتصور الصادق وهو يقابل النفس الغضبية، وثالث خاص بالعلم القوة العاقلة[45] ـ فإن الدولة تتركب أيضا من هذه الطبقات الثلاث طبقة الحكام الحكماء، طبقة الجند، طبقة العامة، وهذا التقسيم كما قلنا سابقا لا ينطلق من رؤية فوقية يحتقر فيها أفلاطون عامة الناس طبقة المنتجين من زراع ورعاة وصناع بل ينطلق من مبدأ تقسيم العمل بين أفرادها، فكل طبقة من هذه الطبقات ينبغي أن تؤدي وظيفتها على الوجه الأكمل متحلّية بفضيلتها، فالدولة تشبه الجسد، فكل عضو مكلف بأداء وظيفة ما، والتكامل الوظيفي يقتضي أداء المهام بإتقان، ولذا لا ينبغي تدخل طبقة في صلاحيات أخرى لأن فساد الدولة يصبح حتمي ولازم، إذ من الخطر الوبيل على الدولة أن يتبادل النجار والحذاء حرفيتهما أو أن يتبادلا أدواتهما وأجورهما أو أن يصر شخص واحد على القيام بالحرفتين معا.

القصد الأفلاطوني لم يكن تبريرا للتفاوت الطبقي بل كان محاولة لتوزيع الكفاءات والمهام داخل الدولة على أساس العدالة، فالعدالة هي أداء كل مواطن للواجب الذي يتناسب مع طبيعته ونجد نفس الموقف عند الأستاذ مصطفى النشار إذ يقول: "أعتقد أن أفلاطون لم يقصد وضع نظام طبقي متحجر كما قال نقاده بقدر ما كان يحاول بناء دولته المثالية على أساس اقتصادي سليم متوازن يقوم على تبادل المنافع بين طبقات الدولة وأفرادها بحيث يحل هذا التبادل للمنافع محل الفردية الأنانية التي يريد كل فرد في إطارها أن يقوم بعمل كل شيء دون أن يتخصص في شيء بعينه فيتقنه"[46].

(45) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، المرجع نفسه، ص179.

(46) مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر 2000، ص269 (د.ط).

التربية المواطنية:

ليست المواطنة من قبيل السلوكيات الآلية والعادية التي يمكن للفرد أن يؤدّيها بصورة تلقائية، بل هي حصيلة عملية تنشئة اجتماعية هادفة ومتكاملة، فهي فكر وعمل تحمله فلسفة تربوية يكون الإصلاح والرقي بالمجتمع الدوافع القبلية والبعدية لهذه العملية، وتحويل ثقافة المواطنة من درس يلقّن إلى درس عملي يحتّم على الأسرة كما على المدرسة والمجتمع العمل معا على تحويل ثقافة المواطنة إلى سلوك يحقق العدالة داخل الفرد والمجتمع، والذي لا يتم إلا بالتربية، التي اقترنت بفكرة المواطنة في جميع الثقافات، فأي مشروع تربوي يؤسس على الرؤية الجماعية للفرد، فالغاية منها تكوين الإنسان المواطن الواعي الممارس لحقوقه وواجباته في إطار الجماعة التي ينتمي إليها، كما تتمثل في العمل المبرمج من أجل أن تنمى لديه، باستمرار، منذ مراحله الأولى، القدرات والطاقات التي تؤهله مستقبلا لحماية خصوصياته وهويته وممارسة حقوقه وأداء واجباته بكل وعي ومسؤولية، حتى يتأهل للتواصل الإيجابي مع محيطه؛ والعجيب نجد أن الفيلسوف أفلاطون اهتم بهذه المسألة قديما، ووضع القواعد المرحلية لتربية المواطن، فأفلاطون يبقى المدرسة، وصدق من قال: كل مولود يولد إما أفلاطونيا أو أرسطيا...

أول المراحل التربوية وأهمها، هي التفكير في إنجاب الأفضل من حيث البنية الجسدية فالبنية الفيزيولوجية للوالدين، تحدد نموذج الأبناء، ونلمس هذا التصور في الشرع الإسلامي عندما يحث النبي محمد ﷺ على حسن اختيار الزوجة إذ نجده يقول: "اختاروا لنطفكم فإن العرق دساس"، أما أفلاطون فنجد هذا التصور في طيات الحوار الدائر بين سقراط وغلوكون، وموضوع الحوار كلاب الصيد الأصيلة التي يملكها غلوكون، ويبدأ التساؤل: مع أن كلها أصيل ألا يوجد فيها ما هو أفضل من غيره، أو ماسيصير أفضل؟. غلوكون: يوجد.س: أفتستدولدها كلها على السواء؟ غلوكون: استولد الأفضل...وإذا لم تسلك في استيلاد حيواناتك هذا

المسلك أفتظن أن جنس الكلاب والطيور ينحط كثيرا؟... غلوكون: أظن "[47].

فالتربية على المواطنة تبدأ في نظر أفلاطون قبل الولادة، وأعتقد أن علماء النفس أكّدوا هذه الفكرة بالتجربة، والفرق بينهم وبين أفلاطون، كان في اهتمامات الفيلسوف ورؤيته المستقبلية للمشروع السياسي، فالتربية مسألة وطنية، والطفل مشروع وطني، وليس مشروع خاص بأسرة معينة، وتكوين المواطن النموذجي يسير وفق خطة مدروسة تبدأ بالتربية الجسدية التي تبدأ من العمر 17 إلى 20 سنة حيث يخضع الفتيان، المحاربون والرؤساء المستقبليون لفترة تدريب رياضي.

لأن الجسد هو الآلة الضرورية للأفعال فالعقل السليم في الجسم السليم، فالمواطن القوي هو الذي يملك بنية قوية ولذا نجد أفلاطون يحث على إعدام الأطفال ضعاف البنية وذوي العاهات الخِلقية نظرا لأهمية السلامة الجسدية للمواطن؛ ثم مرحلة التكوين العلمي وتمتد من 20 إلى 30 سنة: يتلقى الفلاسفة أو حكماء المستقبل الدراسة الشمولية للعلوم، فالإحاطة بأشكال المعرفة ضرورة لازمة للفيلسوف، فالانطولوجيا بكل مضامينها، والقدرة على التنبؤ بالظواهر الطبيعية فما قام به طاليس عندما تنبأ بالكسوف وبالحرب البلوبونيزية ضرورة إستراتيجية للدولة؛ ثم التكوين الميداني وتمتد من 30 إلى 35 سنة تتعمق معرفتهم بنظرية الأفكار، أي أنهم يتعرفون، بعدها جوهر العالم، وسلوكهم يتركز على الحقائق الواقعية، ثم يعودون لتأمين وظائف سياسيّة طيلة 15 عاما.أما المرحلة الأخيرة فهي بلوغ الحكمة وهي تتحدد بعتبة الخمسين إذ بعدها يستطيعون التوجه إلى الفلسفة، مع قيامهم بأعلى المهام، فالسياسة "تخصص ولا يجب إسنادها إلا لأشخاص محضرين لها، إلا أن هذا التحضير ليس إلا تربية للعقل، إن العلم السياسي هو العلم الذي لا علم بعده، إنه علم الحق والخير... "[48].

(47) أفلاطون، المرجع نفسه، ص159.

(48) جان توشار المرجع نفسه، ص34.

فتكوين الإنسان كمواطن حرّ ومستقل قائم بذاته يشكّل مغامرة كبرى وتحديا كبيرا من الوجهة النفسية والأخلاقية ومن الوجهة السياسيّة، ولا يمكن بلوغ هذه الغاية إلا بإحداث طفرة في النظام الأخلاقي والسياسي للمجتمع، ومن هنا تتحول الدولة إلى ضمانة لهذا التراتب القانوني، والترتيب في المواقع والمسؤوليات والأدوار الذي يحصل بشكل طبيعي على مستوى المجتمع المدني، وإعطائه شرعيته.

يمكن القول أن المدرسة الأفلاطونية من خلال آثارها الفلسفيّة والعلمية بمثابة وثيقة علمية وتاريخية سجلت بعضا من المنتوج الثقافي والفلسفي السابق لهذه المدرسة، فأفلاطون ليس طفرة في تاريخ الفلسفة، فنبوغه ليس رأسيا خاصا به، بل هو نتاج لحركة أفقية جسّدتها تجارب الشعوب التي سجل البعض منا التاريخ، فمادة اليوتوبيا موجودة في الأمل والخيال الإنساني دون استثناء، ولكن التأسيس النظري الذي قام به شهيد الفلسفة سقراط وتلميذه أفلاطون وأرسطو، كان ولا يزال بمثابة القواعد الأساس لبناء الحضارة الإنسانية، فأفلاطون حسب الفيلسوف أرنست كاسيرر أول من عرض نظرية في الدولة، لكم تظهر في صورة معرفة بوقائع متعددة ومتنوعة، ولكنها بدت في صورة نسق فكري متماسك[49].

فالفلسفة السياسيّة لأفلاطون نسق متكامل تناول المبادئ النظرية والإيديولوجية للمواطن داخل الدولة، والأساليب الإجرائية لتكوينه، فلم يكن خياليا كما يدّعي البعض بل كان إنسانا عمليا، وتجاربه الشخصية مع الطغاة كافية في تأكيد ما نقول، وأفلاطون كما يقول ول ديورانت يعرف أن دولته المثالية لم تظهر بعد في حيز العمل، ويعترف بأنه وصف دولة مثالية صعبة التحقيق... ويجيب على هذه الاعتراضات بقوله، هناك فائدة في رسم هذه الصور التي في أذهاننا، وأن أهمية الإنسان تكمن في قدرته على

---

(49) ارنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، ترأحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية للكتاب، مصر1975، ص100 د.ط .

تصور عالم أفضل، وتحقيق جزء على الأقل من هذه الدولة المثالية..[50].

فالمثال مطلب وغاية يستقطبها الإنسان في وجوده، فهو ثلاثي الأبعاد عقل يستقرئ الحق وإرادة تستقطب الخير، وحسٌ يستقطر الجمال... فرسم الصورة لمدينة المواطن الفاضلة، وتمكن الكثير من رؤية الصورة وتتبع وميضها ولمعانها، تجد الدولة المثالية عندئذ طريقها إلى خريطة العالم.

---

(50) ول ديورانت، قصة الفلسفة، تر فتح الله محمد المشعشع، منشورات المعارف، بيروت، ط6 1988، ص64.

اليوتوبيا الدينية والمواطنة

مدخل:

اقترنت كلمة العصور الوسطى، بعدّة معاني منها الظلامية، وغياب روح المبادرة الفردية، وتسلّط المؤسسات السياسيّة على جميع منافذ الحياة، وما بعد الحياة، وتحوّل الدين ـ الذي هو في الحقيقة منهج حياة، الغاية منه تحرير الإنسان من الإنسان، ومن طبيعته البهيمية التي تشكّل جزءا من ماهيته كإنسان ـ إلى أداة في يد رجاله لتحقيق غاياتهم الدنيئة وليست الدنيوية، لأن تلبية رجل الدين لحاجاته الطبيعية، والحياتية ليست خارجة عن السلوك الديني بل هي جزءا من الدين، وخروج حاجة الفرد عن المقاصد المشروعة يُحوِّل الرغبة الإنسانية إلى رغبة حيوانية، ومن المعاني التي كانت تشير اليها ايضا أن العقل الإنساني كان مكبلا بمجموعة من القيود، حيث لا يمكنه ممارسة فعله الذي هو التفكير إلا في النطاق الذي حدده النقل، أعني الإيمان، وهي سمة عامة اشتركت فيها المجتمعات المسيحية والإسلامية أيضا.

ويمكن القول عنها بأنها الفترة التي اتصلت فيها التقاليد الدينية الحية، بالفلسفة اليونانية اتصالا تاما، واشترك في هذه التجربة المسلمون واليهود والمسيحيون على السواء؛ والقول بأن عصر الأنوار هو تجاوز للفكر القروسطي فيه الكثير من المبالغة إذ أن النهضة المزعومة ـ على حدّ تعبير عبد الرحمن بدوي ـ لم تكن نهضة بل كانت تطورا طبيعيا واستمرارا

لتيار قوي بدأ من أواخر القرن الثالث عشر[1]، فالعصور التي تسمى وسطى تعني العصور التي ننظر إليها على أنها أساسا مرحلة انتقال..."[2].

والحقيقة تبقى دوما وراء المعتقد، فالإنسان من حيث الطبيعة يبقى واحدا، والقدرة على الإبداع موجودة، وما نهدف البحث فيه هو استقراء الفكر اليوتوبي في هذه المرحلة، حيث سنتعرض لأشهرها ألا وهي مدينة الله للقديس أوغسطين، الذي هوو من رموز المسيحية، وليس من فلاسفة القرون الوسطى، بل هو فيلسوف من فلاسفة الآباء؛وسنتعرض في النموذج الإسلامي لكتاب آراء أهل المدينة الفاضلة لأبي نصر الفارابي.

وسنسعى للبحث عن البنيات الأولية لمبدأ المواطنة، وبيان الأسس الأخلاقية المتضمنة فيها، فالمبادئ العليا والسامية مثل مبدأ المواطنة، والعدالة الاجتماعية، وما شابه ذلك من القيم التي يدين بها المجتمع البشري حاليا، تجد مادتها الأولية والخصبة في اليوتوبيات سواء كانت مسيحية أو إسلامية، فالعقائد الأصيلة تهدف إلى السمو والرقي بالإنسان، وتحقيق سعادته.

القديس اوغسطين ومدينة الله

القديس أوغسطين: 354- 430

من أعلام المفكرين في العصر الوسيط اللاتيني، عاصر سقوط الإمبراطورية الرومانية، الذي تزامن مع استيلاء القوط الغربيين على روما في عام 410، وقد أثر هذا الحدث على توجيه مسار حياته الروحية، والتي مرّت بمرحلتين:

مرحلة الشباب والدراسات والنشاط العادي، وبداية قلقه الفكري والفلسفي، وفيها تأثر بسيسرون، كما يقول عبد الرحمن بدوي أبلغ تأثير،

(1) عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، بيروت، ط3، 1979، ص ط.

(2) إتين هنري جلسون، روح الفلسفة المسيحية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، مصر ط3، 1993، ص435.

إذ أوقد في عقله حب الحقيقة الخالدة، والحكمة الدائمة، كما وجد أوغسطين في العقيدة المانوية ما يرضي نوازعه، كما أولع بعلم النجوم ووجد مبِّررا للرذيلة..[3].

أما المرحلة الثانية فتبدأ بنقده المانوية لعدم اقتناعه بشروحها العلمية، وما قدمته حول علم الفلك إلا أنه احتفظ بعلاقات جيدة مع أسقف المانوية، ثم مرّ بفترة من الشك الواعي، والتي انتهت بأن أصبح راهبا ثم مطرانا، ومدافعا أول عن الكنيسة المسيحية الغربية.

وقد ترك الكثير من المؤلفات، والتي تعكس قوة الفكر، والقدرة الواسعة على الإحاطة بكثير من العلوم، ومنها رسالة في الجميل والملائم، ورسالة في خلود النفس، وكتاب ضد الأكاديميين، وفي سفر التكوين، وفي الدين الحق، وكتاب في الموسيقى، وكتاب الاعترافات، مدينة الله، في التثليث، في الطبيعة واللطف: ضد البيلاجيين، ضد أتباع بيلاجيوس، في اللطف وحرية الإرادة، في البدع[4].

ومما يلاحظ أن القديس أوغسطين لم يكن فيلسوفا بالمعنى الدقيق للكلمة، فرسالته التي كان يؤمن بها، وكرّس قلمه لها هي الدفاع عن الدين، فقد كان عالم كلام أو متكلّم في اصطلاح المسلمين، وبصورة خاصة ضد الدوناتيين[5] وضد البيلاجيين - أتباع بلاج pelagius.

بيلاجيوس" رجل دين ينتمي الى إقليم ويلز في انجلترا، وكان مزاجه أقرب إلى الروح الإنسانية من معظم رجال الكنيسة في عصره، رفض فكرة الخطيئة الأولى، وأقرّ بأن الإنسان يمكنه بلوغ الخلاص بجهوده الخاصة إذا اختار أن يحيا حياة فاضلة [6].

---

(3) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة المرجع نفسه، ص248.

(4) المرجع نفسه، ص248-249.

(5) أتباع دوناث أسقف قرطاجة .

(6) برتراند راسل، حكمة الغرب، الجزء الأول، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 62/ فبراير/ 1983، ص200.

لم يكن اوغسطين سياسيا، ولكن بعد سقوط روماااتهمت المسيحية بمسؤولية الكارثة، فإله المسيحية لم يقدر على حمايتها؛ فشمّر وقرّر الدفاع عن المسيحية، وإبطال حجج الخصوم، فكان ميلاد كتاب مدينة الله الذي يصنّف ضمن اليوتوبيات الدينية والفلسفيّة.

كان الدافع الديني كامنا وراء كتابة المؤلَّف، وقد تخلل الكتاب بعدا فلسفيا نجده بارزا من خلال التفكير حول التاريخ وحول الحاضرة المدينة، فهو كما يقول توشار: "لا يُمثِّل عقيدة متكاملة، فهو بصورة خاصة توسطا متحمسا لمسيحي روماني السيرة، يتنازعه أمام تفتت الإمبراطورية التي تترنح حياتها بين الضياع والرغبة في مواجهة الواقع، والاطمئنان العميق بأن شيئا سوف ينبثق من الركام"[7].

نظريته في المعرفة:

قبل التعرض للمضمون اليوتوبي والأخلاقي لكتاب مدينة الله يجدر بنا التعرض لنظرية أوغسطين في المعرفة، فهي تساعد على بيان فلسفته السياسيّة والتاريخية، وتتجلّى هذه الرؤية في كتاب **ضدّ الأكاديميين** حيث اجتهد اوغسطين في محاولته تفنيد حجج الموقف الريبي؛ فالحواس أداة وآلة ضرورية لإدراك المعارف ولا يمكن إقصاءها، ولكنها غير كافية لبلوغ الحقيقة، يقول أوغسطين في **كتاب الموسيقى**: "لا تخضع النفس مطلقا للجسد كما تخضع المادة للعامل. وإذا ما كان الجسد يولِّد في النفس بعض الانسجام، عندما نسمع مثلا، فإن ذلك لا يحدث في النفس انسجامات مشتقة كتلك التي نسمعها في الأصوات"[8].

وهي الإشكالية التي كانت موقع صراع بين المدرسة العقلية، والتجريبية، وهي العلاقة بين الادراك، والإحساس، وإدراك الحقائق عند

(7) جان توشار، المرجع نفسه، ص100.
(8) جان كلود فريس، المرجع نفسه، ص89.

اوغسطين يتم عبر الحدس الوجداني الذي هو السبيل الرئيس في المعرفة، وأول مرحلة في بناء المعرفة هي معرفة الذات، وعن طريق معرفة الذات نصل الى الحقيقة[9].

والبحث عن الذات هو حجر الزاوية في بلوغ المعرفة، والتجربة الشخصية التي مر بها القديس أوغسطين دليل على أهمية هذا السبيل، يقول أوغسطين في كتاب الثالوث: "كيف تبحث النفس عن ذاتها وتجدها، إنه سؤال مقلق جدا، أين تمتد لتبحث عن ذاتها، ومن أين أتت لتجد ذاتها؟[10].

فمعرفة الذات أو إدراك الحقائق الأزلية الأبدية الكامنة في الذات، وإدراك عللها، والتي هي من جنسها، فهناك تطابق بين الصور، وعللها، والغرض الذي يقصد إليه هو بيان ارتباط المعاني بالله، والذي يظهر في قوله: "فهناك موجود أزلي أبدّي، وهذا الموجود هو الله، والوجود والماهية شيء واحد، ولهذا فإن الماهية التي نتصورها لله في نفوسنا تقتضي الوجود، ففكرة الله الموجودة في نفوسنا تقتضي وجوده أيضا. فالله إذن موجود"[11].

والتقاطع بين برهان أوغسطين والكوجيتو الديكارتي يبدو واضحا، أما أصول البعد الأخلاقي في الفلسفة الاوغسطينية، فواضح، ولا يحتاج الى تعليل، فالله هو مصدر القيم الأخلاقية، والسعادة هي النعيم في الله، ومن أجل الله، ولاشيء غير هذه الحياة يمكن أن يكون سعيدا، فالسعادة والحقيقة شيئان مترادفان، فمصدرهما واحد.

والمطلب المعرفي عند أوغسطين هو معرفة القانون الأبدي أو قانون الطبيعة الذي يتصف بالثبات والمطلقية، وهو موجود داخل الجميع، فهو

---

(9) عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، بيروت، ط3، 1979، ص22.

(10) جان كلود فريس، المرجع نفسه، ص98.

(11) عبد الرحمن بدوي، المرجع نفسه، ص26.

يستمد وجوده وشرعيته من الله، وبالتي يمكن الاصطلاح عليه بالقانون الإلهي، فالخير هو السير وفق القانون الطبيعي، والشر هو مخالفة هذا القانون، فالخير يملك وجودا انطولوجيا، بخلاف الشر الذي هو صورة سلبية، فالشر سلب للخير، أي سلب للنظام، والفضائل الأخلاقية تقوم على فضيلة الحب حب الله. والعدالة وسائر القيم تعود الى الحب.

المسيحية والسياسة:

قبل التعرض لمدينة الله التي يطرحها أوغسطين، كنموذج بديل ينبغي الاشارة الى رؤية المسيحية للسياسة عموما، إذ بدأت الديانة المسيحية في الانتشار في وقت ازدهار الإمبراطورية الرومانية، وقد كانت بداية انتشار المسيحية بين صفوف الطبقات الدنيا في المجتمع التي آمنت بها كنتيجة منطقية لمناداة هذه الديانة بمبدأ المساواة بين كل الناس، ولكن مع مرور الوقت وحين بدأت الإمبراطورية في الضعف، والانهيار تدريجيا أخذت المسيحية في الانتشار بين كافة الطبقات، ولكن بعيدا عن الحياة السياسيّة نتيجة لإيمان آباء الكنيسة الأوائل بضرورة طاعة الحاكم تنفيذا لوصية السيد المسيح عليه السلام **دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله**، وبقي الوضع كذلك إلى أن اعترف الإمبراطور قسطنطين بالمسيحية كديانة رسمية للإمبراطورية، وتزايد دور الكنيسة مع ضعف الإمبراطورية، وتناقصت سلطة الأباطرة بحيث أصبحت سلطة الكنيسة موازية لسلطة الإمبراطورية، فظهرت المسيحية كحركة دينيه لها نظامها المستقل عن الدولة، وكانت هي المسئولة عن النواحي الروحية، تسعى لتخليص الإنسان من الخطيئة، فكانت الدولة مؤسسة مستقلة، تستمد سلطتها من الله، وعليه يصبح من الواجب على الكنيسة الخضوع لسلطتها، ومع تعاظم دور الكنيسة، وتمتعها بسلطة منافسة لسلطة الإمبراطور، طرحت الكنيسة فكرة **الولاء المزدوج** والتي تدور حول وجوب خضوع المسيحي لنوع من الولاء المزدوج انطلاقا من ازدواج طبيعته، فالإنسان يتكون من روح وجسد والروح تتوجه بالولاء نحو خالقها، والذي تظهر سلطته في الأرض من خلال الكنيسة.

أما الجسد فيتوجه بولائه إلى السلطة الدنيوية ممثله في الحكومة الإمبراطورية، وهكذا خرجت إلى الوجود **نظرية السيفين أو ازدواج السلطة** على أساس وجود نوعين من الوظائف في المجتمع، وظائف خاصة بالقيم الروحية والأخلاقية وتتولاها الكنيسة وتراقبها، وظائف تتعلق بالمحافظة على الأمن والنظام وتحقيق العدالة وتتولاها الحكومة، وكتاب مدينة الله للقديس أوغسطين الذي يعتبر من آباء الكنيسة يعكس الفكر السياسي في المسيحية، وهو كتاب شرع في كتابته سنة 412 وأنهاه في سنة: 427.

المواطنة عند أوغسطين:

القراءة الأولية لعنوان الكتاب توحي بالمحتوى، فمدينة الله تصور يقرن التجمعات السياسيّة بالمفاهيم اللاهوتية كما أن مدينة الله عبارة تكررت في العهد القديم والعهد الجديد، وليست تسمية جديدة، ففي سفر المزامير "الإصحاح 46" من العهد القديم وردت عبارة مدينة الله "... نهرٌ سواقيه تفرِّح **مدينة الله**، مقدسَ مساكن العلي... الله في وسطها ولن تتزعزع"؛ وفي سفر **طوبيا** من العهد القديم نجد في الإصحاح 12 هذه العبارة: "يا أورشليم **مدينة الله** إن الرب أدبك بأعمال يديك".

أما في العهد الجديد فقد وردت في رسالة بولس الرسول الى العبرانيين الإصحاح 12: "بل قد أتيتم الى جبل صهيون، وإلى مدينة الله الحي أورشليم السماوية .."[12].

فمدينة الله هو تعبير عن الفلسفة أو الرؤيا المسيحية لحركة التاريخ، وهذا ما يؤكِّده **كانتور** حينما يقول: "فلسفة التاريخ المسيحية تمثلت في كتاب مدينة الله لأوغسطين بشكل أساسي، وربما يكون هو أكبر عمل مؤثر في تاريخ الفكر المسيحي باستثناء الكتاب المقدس"[13].

---

(12) العهد الجديد، جمعية الكتاب المقدس في الشرق الأدنى القديم، بيروت 1964، ص367.

(13) نورمان كانتور، التاريخ الوسيط، ترجمة قاسم عبده قاسم، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ط5، 1997، ص117.

يتبين لنا أهمية الكتاب في الفكر المسيحي، فالدافع الى التأليف كان البحث عن سبب مسيحي لسقوط الإمبراطورية الرومانية، ولكن حاسته التاريخية كما يصطلح عليها المؤرخ **كانتور** دفعته الى دراسة التدوين التاريخي عند اليونان والرومان، ثم وجد نفسه ملزما على نقد هذه الأساليب التدوينية للتاريخ... والنظرة الأوغسطينية لفلسفة التاريخ تقوم على رفض النظرة الدورية لحركة التاريخ، وعدم القبول بإمكانية تكرار الحوادث التاريخية، "فتجسد المسيح أي حياته على الأرض كانت حادثا فريدا غير قابل للتكرار أبدا في التاريخ..."[14]، فكتاب مدينة الله لايُعبِّر عن وجهة نظر دينية للكون والحياة بل هو نظرة فلسفية تأسيسية للرؤيا التوحيدية المسيحية للكون وللفرد وللتاريخ.

يتألف كتاب مدينة الله من اثنين وعشرين باباً، في الأبواب الأولى، يحاول أن يبرهن على أن ما أصاب روما، من نهب وتعذيب، وأسر ليس غريبا عن التاريخ البشري كله، فهو ابتلاء ابتليت به كسائر الشعوب على مدى قرون من جراء سطوتها، وغطرستها، كما أن مصير الإنسان ليس مقرّرا على هذه الأرض، ولا في نطاق حياته الجسدية، ومثل هذه المصائب لاتصيبه في جوهر حياته، ويجب ألا تقوده إلى اليأس: "فالحياة الزمنية دار ابتداء تعدّ لأبدية، والمصائب ليست للمسيحي غير امتحان وتأديب".

إنها في الواقع، أداة لتربية إلهية، ففي نظر أوغسطين كل ألم جماعي أو فردي، يجب أن ينظر إليه، أولا كعقاب صريح على أخطاء جسيمة، إن الألم الذي ينجم عن الحدث، يجب أن يكون لكل فرد مناسبة لتوبة وللتقشف، وهذا لا يمكن أن يقود المسيحي إلا إلى محاسبة صادقة للذات، فكلما كانت الأزمة جسيمة، على الإنسان أن يختار الوجهة المعطاة لوجوده فهل سيكون مواطنا عاديا في مدينة أرضية، يتلمس طريقه في منعطفاتها التاريخية أم في الوقت سيكون أمينا لمدينة الله؟

---

(14) المرجع نفسه، ص121.

المواطنة:

الدولة كمؤسسة مدنية، وسياسيّة في المعتقد المسيحي، قائمة على السيطرة والتسلط الممارس من طرف هيئة أو مجموعة أفراد، وهي غريبة على الطبيعة البشرية، نتجت عن الخروج من عالم الملكوت، الذي كان فيه آدم عليه السلام، فالحالة السياسيّة طبيعة ثانية مرتبطة بالخطيئة والإثم الذي كان وراء الخروج أو الطرد من عالم الملكوت، فالقبول بالسيطرة والسلطة هو تكفير عن الخطيئة، وعن الغرور الناشئ عن الأنانية أو حب الذات، الذي يحتقر المساواة الطبيعية التي تقرّ بالشراكة الإنسانية، المبنية على دعامة الاشتراك في البنية الخِلقية، ووحدة المبدأ، والغاية... يقول القديس أوغسطين: "لقد أراد الله أن لا يسيطر الكائن العاقل، المخلوق على شاكلته، إلّا على كائنات غير عاقلة؛ لقد أراد أن لا يسيطر الإنسان على الإنسان وإنّما على الحيوان".

وجميع أشكال السيادة في نظر أوغسطين ستنعدم فيما بعد الزمان، أي في مملكة الله، باعتبار أن الله سيكون الكل بالكل[15]، فشرعية السلطات نابعة من فكرة الخطيئة، فكل سلطة قائمة في هذا العالم ينبغي أن تمجد؛ حتى من قبل أولئك الذين هم أفضل منها، وفكرة التوفيق بين سلطة الحاكم الجائر، ومبادئ الله يسميها المزاج العادل، ويستعين أوغسطين بالرمزية القائمة على معطيات تاريخية لتوضيح هذه الحالة، عندما تحدّث عن الجنود المسيحيين لجوليان المرتد، فقد كان هؤلاء يرفضون مدح الأوثان، لكنهم كانوا يقبلون السير للمعركة... لقد كان هؤلاء يميزون بين سيدهم الأبدي وسيدهم الدنيوي، ومع ذلك فإنهّم يطيعون السيد الدنيوي، بغية إرضاء السيد الأبدي[16].

---

(15) جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط4، 1998، ص154.

(16) المرجع نفسه، ص155.

البحث في الأسس السياسيّة والتنظيمية للمجتمع المدني، مسؤولية المؤمن المسيحي عموما، ومسؤولية العالم بالأخص، فهي كعقيدة في منظور رجال الدين، قادرة على تحويل المواطنين أخيارا، أو بالأحرى هي التي تملك القدرة على إكساب البشر السعادة الدنيوية، والأخروية، وجميع الديانات تتقاطع في هذا التصور، الذي يكون سببا كافيا في نشوء المذهبية، والتطرف؛ واتهام المسيحية بأنها مصدر، وعلة سقوط الامبراطورية الرومانية تهمة كافية لدفع علماء المسيحية للدفاع، والذب عن عقيدتهم، فهي دعوى واهية في اعتقادهم، والدليل على ذلك يرجع الى الوقائع التاريخية، وليس الحجج العقلية، فتاريخ هذه الإمبراطورية تأسّس على الحرب، فالماضي الدموي لهذه الإمبراطورية علة السقوط، وليست هي المسيحية.

أخذت المواطنة في المجتمع الروماني بعدا قانونيا، أصبح فيه الأجانب أو الغرباء ذوي حق في المواطنة، والقديس أوغسطين كفرد بربري ـ كما كان الرومان يصطلحون على كل غريب، أوكل من ليس رومانيا ـ من بونة عنابة حاليا استطاع أن يحرز على حق المواطنة الرومانية، التي كانت وثنية المعتقد.

ونتيجة التحول الروحي الذي عايشه، أصبح يعتقد في المواطنة المزدوجة التي تكون من الناحية السياسيّة أسلوب ذكي في تجاوز الضغوط التي كانت تمارسها الحكومة الرومانية على المؤمنين المسيحيين، وقصة أهل الكهف تسجل المعاناة التي عايشها هؤلاء المؤمنين.

فالتعامل مع الرومان في ظل شروط يؤسس لمدينة الأرض، والسعي بالفكر، والسلوك يوصل بالمؤمن الى عالم الملكوت أو مدينة الله، والأساس الأخلاقي، والميتافيزيقي الذي يعتمده اوغسطين في التأسيس للمواطنة المزدوجة يقوم على مبدأي الخير والشر، فالسعي نحو تلبية الحاجات الحيوية جزء من الطبيعة البشرية لا يمكن إقصاءه، والرغبة في تجاوز هذه الطبيعة من الطبيعة نفسها؛ فالرغبتين المتضادتين تؤسس

لمدينتين، مدينة الله التي تقابلها المدينة الأرضية، فجميع المجتمعات البشرية تعود إلى هاتين المدينتين[17].

والحجج التي يعتمدها اوغسطين في إثبات هذه الرؤية هي التاريخ، فتاريخ الإنسان السياسي يسير وفق هذه السنة التاريخية، فمنذ هبوط آدم إلى اليوم هناك مدينتين، مدينة مع الله، وأخرى مع الشيطان، وينتمي (هابيل) إلى مدينة الله، وقد شاءت رحمة الله، وما خطّه في لوح القدر، أن يكون هابيل زائرا على هذه الأرض، على أن يظل منتميا الى السماء باعتبارها موطنا له، وكذلك ينتمي الآباء الرؤساء إلى مدينة الله...[18].

الانتماء لمدينة من هاتين المدينتين حسب أوغسطين أو "ما يجعل الشخص عضوا في مدينة أو أخرى من هاتين المدينتين ليس الجنس، أو الأمة التي يدعي أنها أمته وإنما الغاية التي يسعى إليها، ويخضع لها في النهاية كل أفعاله"[19].

المواطنة عند أوغسطين تتقاطع في كثير من النقاط مع مفهوم المواطنة الحديث وإن كانت السياقات التي تحتضن المواطنة مختلفة في غالب الأحوال، فالإقرار بالولاء أو الانتماء للمدينة لا يقوم على معطيات الجنس (الإثنية) أو الانتساب إلى قومية معينة الدولة القومية.

وهذا ما تقوم عليه المواطنة الحديثة التي تسلِّم بثابتٍ واحد هو الولاء للوطن فقط، وإنما يقوم على الغايات الأخلاقية التي نجسدها في أفعالنا، فالمواطنة عند أوغسطين من الناحية الزمنية لا تؤسّس على الحاضر أو بصيغة أوضح ليس كل من ينتسب الى مدينة معينة هو عضو فيها، لأن المجرمين هم أيضا أعضاء في المدينة الأرضية مع المؤمنين، ولكنه ينظر

---

(17) عطيات ابو السعود، الأمل واليوتوبيا عند مارك بلوخ، منشأة المعارف، الاسكندرية، ط1، 1997، ص374.

(18) برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة، زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ط2، 1968، ص91.

(19) Saint Augustinp 191, La cite de dieu, èdition du seuil, Paris, 1994 .

الى المستقبل، وعلى التجسيد الفعلي، والعملي للقيم، وليس على الشعارات، ومدينة الله التي (قوامها جماعة الأخيار) هي النموذج الفعلي لهذه المواطنة.

فهي على حدِّ تعبير ليو شتراوس* (Leo Strauss) لا تتكون فقط من أتباع المسيح، والعابدين للإله الحقيقي، إنها تتكون من أناس إلهيين، وقد توصف حياتها كلها بأنها حياة الإذعان الورع لعالم الله، وتوجد فيها، وفيها فقط العدالة الحقيقية[20].

وهي نوعين عدالة المدن الأرضية التي تقوم على مبدأ المواطنة بالعرف الروماني، والتي يعتمد فيها أوغسطين على فلسفة شيشرون[21] التي تعامل معها في بداية بحثه بالأسلوب النقدي الموضوعي، حيث نجده في الفصل 21من الكتاب 19 من الكتاب، يكشف عن التناقض الذي وقع فيه شيشرون عندما عرّف الجمهورية بأنها الشيء العام.

يقول أوغسطين إذا افترضنا أن هذا التعريف صحيح، فهذا يعني أن الحكومة الرومانية لم تكن يوما ما شيء الشعب، والعدالة في المجتمع المدني الروماني كانت دوما غائبة، وهذا النقد لم يأخذ اوغسطين الى التحامل على شيشرون، بل نجده يشيد بالإيمان الذي كان يوليه للقانون، وبنظرته اليقينية للحياة الإنسانية المتمدينة، التي لم يتصور قيامها بدون قانون لكونه، وتصوره للدولة على أنها جماعة القانون.

فكرة خضوع الدولة لقانون الله أو القانون الأعلى الذي يعلو على التصرفات البشرية، وفكرة استعمال القوة لحاجة الدولة في تحقيق العدل

(*) ليو شتراوس: 1899/ 1973 فيلسوف الماني. اهتم بالدراسات السياسية، ومنها المدينة والإنسان، تاريخ الفلسفة السياسية.

(20) تاريخ الفلسفة السياسية، الجزء الاول، المرجع نفسه، ص288.

(21) شيشرون: ولد في 106 ق، م، درس القانون في روما والفلسفة في أثينا، كان مستشارا للدولة في 63 ق، م، آمن بالاعتدال السياسي وبالنظام الدستوري وبالحكومة المختلطة واعتبرها سر عظمة روما.

والحق[22]، التي قال بها شيشرون، كانت قاعدة اعتمد عليها القديس أوغسطين في الخروج من مأزق الحكم بفساد المدن الأرضية، فليست جميع المدن الأرضية فاقدة للشرعية أو مدنا فاسدة.

أما العدالة الحقيقية فهي عدالة الله، فالمدن الأرضية ليست كاملة، وكل حاضرة أرضية، تتفق مع تصور شيشرون تحتوي على خصائص حاضرة الله، وإن كان يفترض عمليا أن كل مجتمع منظّم وفقا لقانون وضعي، هو دولة سياسيّة، والقراءة الأولية لنموذجي المدينة مدينة الله والمدينة الأرضية توحي بالانفصال والمفارقة، بينهما ولكن القديس أوغسطين يقدّم مشروعا سياسيا يُخفِّف من حدّة التعارض الموجود بين النزعتين الرغبة في الحياة والسعادة الدنيوية، والخوف من المجهول العالم الآخر.

فمدينة الله لا تبطل الحاجة الى المجتمع المدني، بل تكمله، فالمواطن الإلهي هو مواطن في مدينة أرضية، ولكن أخلاقه إلهية[23]، فالغرض والغاية من الخلق هو تجسيد القيم الأخلاقية العليا التي يكون الله هو النموذج الأول لها، وعيسى المسيح سلام الله عليه.فالعضوية في مدينة الله تحقق السلام والسكينة للمواطن "إنه يمكن للمرء من حيث إنه عضو من أعضاء مدينة الله، فقط، وعن طريق علاقته بنظام يجاوز المجال السياسي أن يحقق السلام والسعادة اللذين يطمح إليهما كل الناس، حتى الأشرار"[24].

فالعضوية أو المواطنة في مدينة الله لا تلغي المواطنة في مجتمع دنيوي مؤقت، وإنما تحافظ عليها وتكملها فالمدينة الإلهية هي مدينة القيم، ومن خلالها معرفة قيم هذه المدينة يتسنّى لنا معرفة صفات المواطن

---

(22) إبراهيم درويش النظرية السياسية في العصر الذهبي، دار النهضة العربية، مصر 1973، ص199 (د.ط).

(23) نجد هذا المعنى في بعض الأحاديث النبوية حينما يقول الرسول محمد ﷺ: «تخلّقوا بأخلاق الله».

(24) Saint Augustin, La cite de dieu, èdition du Seuil, Paris, 1994, p.192.

النموذجي العالمي ـ بحكم أن المسيحية عالمية ـ الذي تسعى ثقافة العولمة للترويج له؛ فالمواطنة عند اوغسطين تلتقي مع نموذج المواطن الذي نادت بها الفلسفة الرواقية، فالمواطن العالمي Cosmopolite يشبه الى حد بعيد المواطن المسيحي Oranopolite الذي أقرّته المسيحية، فالإنسان بالمنظور الرواقي هو عضوا في مجموعة عريضة ذات أبعاد كونية؛فحاضرة أو مدينة الحكيم هي Cosmos؛ ومن هنا ظهر مفهوم الحاضرة العالمية (Cosmopolis)، أو مدينة العالم، فالاشتراك بين البشر في السنخية أو (الجبلة) هو الذي يشعر الجميع بالمشابهة والمساواة والعالم يسير أصلا وفقا لمبدأ اللوجوس الكوني، فهو نظام واتساق بالأصالة، ولا يتضمن أي تفاوت أو حيف.

أما الانتماء الى شريحة أو إثنية معينة فهو يورث التصادم القائم على الأنانية الفردية أو الأنانية الجماعية، والمواطنة المسيحية تنطلق من كونية القيم الأخلاقية ووحدتها الإنسانية، فالفضاء السياسي للمواطنة الأوغسطينية قائم على الأخلاق، فسعادة المواطن والسلام والطمأنينة يكمن في تجسيده للقيم الأخلاقية المرتبطة بالقانون الإلهي.أما المواطنة العالمية التي تدعو إليها الرواقية فهي متعالية ومجردة عن المكان؛ يقول سينيكا في الرسائل الأخلاقية الى لوكيليوس: "في أي مكان متوحّش من أركان البسيطة وجدت نفسك، فهذا المكان مهما كان موحشا فهو مقام كريم، أنت نفسك أهم بكثير من أي مكان تأتي إليه ولهذا السبب يجب ألا تسمح لأي مكان باستعباد عقلك؛عش مؤمنا بهذه الفكرة:إني لم أولد لأي جزء من هذا الكون، فهذا العالم كله وطني..."[25].

من هنا تبدو المقاربة بين الفكر الرواقي والفكر المسيحي في شمولية وعالمية المبدأ وإن كان الاختلاف ليس إلا شكليا البعد الديني الإلهي، فالقانون الأخلاقي عند الرواقية هو قانون الوجود، والوجود هو الحياة،

---

(25) جلال الدين سعيد، فلسفة الرواق، مركز النشر الجامعي، تونس 1999، ص133 (د.ط).

والحياة هي ممارسة الوظائف بطريقة طبيعية سوية، فليست السعادة سوى شعورنا بأننا لانمارس وظائفنا في انسجام تام... والإنسان حين يريد حياته، إنما يريد سعادته، وهو حين يريد سعادته، فهو إنما يريد أن يجيء كل شيء مطابقا لقانون الطبيعة[26].

فعالم المواطن المسيحي وعالم المواطن الرواقي واحد مادام القانون أو لوجوس الوجود واحدا ألا وهو الله وما نرغب في بيانه هو اكتشاف القيم الأخلاقية الظاهرة والمستترة في طيّات كتاب مدينة الله... ومن هذه القيم... الحب، فالولاء للسلطة من طرف المواطن سواء كانت سلطة الله مدينة الله، أو الولاء لسلطة المدينة الأرضية ينطلق من الحب، فالارتباط العاطفي بين المواطن والحاكم يمنح الشرعية والمشروعية للسلطة، ويحفز المواطن على الفناء في المحبوب مهما كان موضوع الحب.

فالحب مبدأ تبنى عليه السلطة وليس فقط رابطة بين المواطن والسلطة ونستشف هذا التصورفي ما يقوله القديس أوغسطين: "حبان صنعا مدينتين، حب الذات حتى احتقار الله صنع المدينة الأرضية، وحب الله حتى احتقار الذات صنعا المدينة الإلهية... فالأولى تبحث عن المجد لدى الناس، في حين أنه بالنسبة للثانية فإن الله هو شاهد على ضميرها، وهو مبدأ فخرها"[27].

فالحب ليس نجسا في طبيعته بل بالعرض، إذ يصبح أخلاقيا وضروريا إذا كان متعلق الحب موضوعيا وأخلاقيا؛ فتقديم الغير على الذات هو حب للإنسان وليس نكرانا للذات؛ يقول القديس أوغسطين: "... نرى زعماءها- زعماء مدينة الله - الموجهين ينذرون أنفسهم للمحبة...".

فالمواطن المسيحي إذن يؤمن في داخله أنه مدعو لأن يكون فردا أو

---

(26) زكرياابراهيم، المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، مصر، ط1، 1969، ص135.

(27) Saint augustin:la cite de dieu. èdition du seuil. Paris, 1994. p191.

عنصرا في مجتمع أكثر اتساعا من المجتمع البشري الذي ينتمي إليه بالفعل، وهذا المجتمع هو مجتمع العدول أو الأشخاص العادلين الذين يتمتعون بسعادة أبدية، والذين يتألف منهم ملكوت السموات أو مدينة الله، والقيم الأخلاقية التي تبنى عليا المواطنة، هي العمل وفق القانون القاعدة الإلهية، فالأخلاقي ليس ما يُقرِّره المجتمع أو الفرد أو الدولة بل الله هو الذي يمنح المشروعية الأخلاقية للفعل، فتحديد القيم وتأسيسها يخضع لمقياس القرب أو الابتعاد عن الله وأعتقد أن إشكالية أساس القيم الأخلاقية التي احتدم الصراع والجدل الكلامي حولها في جميع الثقافات، خصوصا الذين يعتقدون بنقلية أوسمعية القيم يجدون عند القديس أوغسطين الكثير من الحجج. يقول "إن الفضائل التي تعتقد النفس بامتلاكها وبفضلها تسيطر على الجسد وعلى الرذائل، هذه الفضائل هي في الواقع رذائل إذا ما ابتعدت النفس عن الله، ففي الواقع هي فضائل بحد ذاتها، إلا أن الغرور الذي يصيب النفس بابتعادها عن الله يحولها من فضائل الى رذائل...".

ومن بين الفضائل الأخلاقية فضيلة السلام القيمة التي يطلبها المواطن في المدينة ومن المجتمع المدني تقوم على نوعية وشكل العلاقة مع الله... "تعيس هو الشعب الذي يبتعد عن الله؛ فهو يحب السلام ولا مجال لرفضه، لكن هذا الشعب لا يملك السلام النهائي لأنه أساء استعمال هذا السلام... أما بالنسبة لسلامنا نحن على الأرض مع الله بالإيمان، وسيصبح في الأبدية معه بالرؤيا...".

ويمكن القول أن القديس أوغسطين يستحق عن جدارة أن يصنّف ضمن آباء الكنيسة؛ فعن طريقه انتقل الفكر القديم الى العصور الوسطى؛ فقد كانت كتاباته منبعا زاخرا من الفكر نهل منه فيما بعد الكتاب الكاثوليكيين والبروتستانت[28].

---

(28) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الجزء الثاني، ترجمة: حسن جلال العروسي، دار المعارف، مصر 1969، ص275 (د.ط).

والغريب في الأمر أن كتابات هذا المفكِّر وظفت في عدة أوجه متباينة؛ فمنهم من يصنّفه ضمن أعمدة الفكر المسيحي ومنهم من يعتبره منظرا للاضطهاد، وهذه الدلالات المتغايرة عبر عنها الأستاذ توفيق الطويل بقوله: "ومن كتاباته في البر والتقوى والقضاء والقدر والأعمال الخيرية وغيرها، استمد البروتستانت أعظم أسلحتهم قوة وصلابة، وفي تزمته النظري عرف المذهب الكاثوليكي أخص مميزاته... وقد أخفى المتزمتون من أتباعهما تعصبهم وراء اسم هذا القديس العظيم..."[29].

(29) توفيق الطويل، قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام، دار الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط1، 1991، ص71.

اليوتوبيا في العصور الوسطى العربية

مدخل:

السمة العامة التي ميّزت القرون الوسطى اللاتينية، هي الاضطهاد الفكري، الذي مارسته السلطة الثقافية على العقل الاوروبي، فسلطة السيفين سيف السلطة الزمنية، وسيف السلطة الروحية، هي المؤسسة الشرعية الوحيدة التي تملك حق التفكير، وحق الوصاية على جميع العقول، لأنها ملزمة برعايتها، ومسئولة عنها أمام الله؛ ولهذا السبب نجد أن القرون الوسطى اللاتينية في أي لاشعور فردي أو جمعي يقترن بمحاكم التفتيش، وإعدام برونو...

أما السمة التي تعبِّر عن القرون الوسطى الإسلامية، فإنها تفارق تمام المفارقة للعصور اللاتينية، فدلالة الوسيط أي الربط، والعبور من وضعية الى أخرى أحسن من الأولى، تتجسّد في العصور الإسلامية، فالدين الإسلامي كان معبرا عبر به العرب الى الحضارة، والتراث القيمي والأخلاقي الذي تفتخر به البشرية، يعود الى الإسلام، فبعد ما كان العرب قومًا أهل جاهلية يعبدون الأصنام، ويأكلون الميتة، ويأتون الفواحش، ويقطعون الأرحام، ويسيئون الجوار، ويأكل القوي منهم الضعيف، والوصف لجعفر بن ابي طالب (رض)، أصبحوا بالإسلام أمّة تملك من القيم ما يؤهّلها للرقي والارتقاء، لأن الغاية الأصلية من الرسالة الإسلامية هي تعميم، وتصدير القيم الأخلاقية، وعلى رأسها الرحمة، والغاية من النظام السياسي في الإسلام، هي تحقيق العدالة.

والحياة السياسيّة في هذا النظام ليست حكرا على النخبة فقط، مثل باقي الأنظمة الأخرى، إذ لم يكن البحث في السياسة غريبا على المجتمع الإسلامي كما يدّعي البعض من المستشرقين، بل كان جزءا من الحياة اليومية، فصلاة الجمعة كطقس ديني يقام أسبوعيا، يتركب من خطبة أولى تتضمن البعد الديني والأخلاقي، والثانية خطبة سياسيّة متعلقة بالجانب التشريعي، والأمن القومي إذا جاز التعبير أو أمن الأمة.

فالفيلسوف الفارابي ليس طفرة في الفكر السياسي الإسلامي، ولا نقصد التقليل من شأنه وإبداعاته، بل ما نريد قوله أن البحث في السياسة من الواجبات الدينية، والفارابي في فلسفته السياسيّة كان ملتزما بواجبه الشرعي؛ "من رأى منكم منكرا فليغيره بيديه، وإن لم يستطع فبلسانه، وإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان".

والفارابي أشتغل بأوسط الوضعيات بحكم افتقاده للسلطة التي يقدر بها على تغيير الأوضاع البائسة، إذ لم يكتفي بالصبر والامتعاض الذي تعبر عنه الوضعية الأخيرة، بل مارس الحالة الوسطى بالفكر والكتابة، فالكتابة كخطاب تمثل سلطة الفكر الذي يتعالى ويسمو على كل سلطة.

أبو نصر الفارابي (260/ 339هـ)

الفيلسوف، الذي عرف بسمو أخلاقه، إذ كان زكيّ النفس، قويّ الذكاء، متجنِّباً عن الدنيا، مقتنعاً منها بما يقوم بأوده، يسير سيرة الفلاسفة المتقدمين، وقد ترك الفارابي العديد من المؤلفات، والمصنفات في شتىّ نواحي العلوم، والمعارف حتى لقب بالمعلم الثاني، ففي المنطق ترك حوالي 25 رسالة و11شرحا، ومعظمها مفقود على حد تعبير الأستاذ بدوي، وبعضها لا يوجد إلا في ترجمات عبرية [1]...

ومن مؤلفاته المشهورة في المنطق الألفاظ المستعملة في المنطق وفي

---

(1) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة الجزء الثاني، المرجع نفسه، ص95.

فلسفة التوفيق كتاب الجمع بين رأي الحكيمين، وفي الفلسفة العلمية نجد كتاب إحصاء العلوم، وفي علم النفس رسالة في معنى العقل، أما في السياسة والأخلاق فكتاب: آراء أهل المدينة الفاضلة، والسياسة المدنية، والفصول المنتزعة.

فالتراث الزاخر الذي تركه الفيلسوف يتّسم بالشمولية، والتنوع، وقد اختلف العلماء في علة تسميته بالمعلم الثاني، فالبعض يرجعها الى كثرة مؤلفاته، فهو خليفة المعلم الأول أرسطو، أما حاجي خليفة فيرجع علة التسمية الى كتاب لأرسطو أطلق عليه اسم التعليم الثاني، قام الفارابي بترجمته، وهذا الرأي ظاهر الضعف لأن ترجمة كتاب لا تعطي للمترجم لقبا مشتقا من اسم الكتاب، والكتب أصلا غير معروف، فكيف يلقب بكتاب غير معروف أصلا..[2].

المواطنة عند الفارابي:

إذا كان الحكم بأن الترجمة خيانة للنص، على قاعدة تأويل النص، واجتناب مقصود الرسالة المستهدف من قبل الكاتب، فإن القراءة تكون أكبر وأجرم من الترجمة بحكم بَعْدِية القراءة، فلا يمكن تصوّر القراءة إلا بعد نهاية الكاتب وغيابه، كما أن قراءة القارئ تتحدد وفقا لرؤيته وإيديولوجيته، وتبعا لتجربته الفكرية واللغوية، كما أن وضع الفارابي في إطار مذهبي الانتماء الشيعي مثلا يشكّل حاجزا نفسيا أمام الباحث، فالوصول إلى حكم موضوعي حول أثر فلسفي أو شخصية فلسفية، لازال يصطدم بالصعوبات المنهجية والإيديولوجية.

والأستاذ بنعبد العالي في مقدمة كتابه الفلسفة السياسيّة عند الفارابي يستأنس بمقولة للأستاذ محمد أركون يحدّد فيها عوائق الموضوعية في

---

(2) موسى الموسوي، من الكندي الى ابن رشد، منشورا عويدات، بيروت، باريس، ط3، 1982، ص79.

الدراسات الإنسانية، والتي يقول فيها: (... كل منهم يتبنى، بكيفية يزيد الشعور بها أو يقل، فلسفة في التاريخ، أصبحت شائعة الحضور نتيجة الاستخدام البريء لمفاهيم معينة، مثل مفهوم الأصل والنشأة، والتطور والنمو، والتقليد والتأثير، والذهنية، ووحدة المعاني وشمولها..."[3].

توحي هذه المقدمة بتباين المواقف في تقييم فلسفة الفارابي السياسيّة، فالبعض يرونه مقلِّدا لأفلاطون، والبعض يصنِّفه ضمن علماء الكلام الذين يسعون الى الدفاع عن موقفهم، وتفنيد حجج خصومهم، ومن الذين يعتقدون بهذه الفكرة المفكر (لاووست) الذي يذهب الى "أن الخصال التي يشترط الفارابي في وجودها في رئيس المدينة الفاضلة، هي تلك التي يشترط التشيع توفرها في أئمته، وخصوصا في الإمام علي..."[4].

والبحث العلمي مستويات، تختلف باختلاف مبدأ البحث، وغاياته، والحسن بن الهيثم يحددها في نماذج، منها من: "إذا استرسل مع طبعه، وجعل غرضه فهم ما ذكروه، وغاية ما أوردوه حصلت الحقائق عنده هي المعاني التي قصدوا لها والغايات التي أشاروا إليها"[5] وهو نموذج المقلد الذي يبقى في مقام المتقبل، أو المتلقي ـ كما يصطلح عليه فقهاء اللغة ـ لما قدِّم له من معارف، أما النموذج الحقيقي هو الباحث الناقد"المتّهم لظنه المتوقف فيما يفهمه عنهم، المتّبع الحجة، والبرهان لا قول القائل الذي هو إنسان.

ولو فرضنا أن الفارابي كان ضمن الصنف الأول لضاع اسمه كما ضاعت أسماء الوراقين في التاريخ الإسلامي، فالفارابي كما يقول الأستاذ الجابري في مدينته الفاضلة لا يصدر عن المبادئ الأساسية في الفكر الشيعي، إننا لا نجد فيها، لا تصريحا ولا تلميحا، أي أثر للوصية

(3) عبد السلام بنعبد العالي، الفلسفة السياسية عند الفارابي، دار الطليعة، بيروت، ط4، 1997، ص5.
(4) المرجع نفسه، ص26.
(5) الحسن بن الهيثم، الشكوك على بطلميوس، ترجمة عبد الحميد صبره، ص4.

والعصمة والتقية... وبالجملة فلم يكن الفارابي يعبر عن رأي فرقة من الفرق المذهبية، والكلامية في الإسلام[6].

فالفيلسوف الفارابي أخذ كلمة سياسة بمعناها العربي الإسلامي، الذي هوكل نظر وتدبر، كل تفكير، وقمّة العلوم، السياسة تدبير فالسياسة الفارابي هي اهتمام بالإنسان من حيث هو كائن يحيا في مجتمع، ويقوم بنشاطات، ويقيم علاقات، ويبني سلطة على حد قول الأستاذ علي زيعور[7].

تمثل السعادة عند الفارابي الغاية الأسمى التي يتطلع إليها الإنسان عبر اجتماعه، فهي مطلب الفرد وبغية الجماعة أيضا، وهي نهاية للرقي الإنساني أو لحركة الارتقاء البشري وهي قيمة شرطية يطلب غيابها السعي نحو تحقيقها، يقول الفارابي:

"السعادة هي غاية مايتشوقها كل إنسان، وأن كل من ينحو بسعيه نحوها، فإنما ينحوها على أنها كمال ما... ولما كنا نرى أن السعادة إذا حصلت لنا لم نحتج بعدها أصلا الى أن نسعى بها لغاية أخرى غيرها، ظهر بذلك أن السعادة تؤثر لأجل ذاتها، ولا تؤثر في وقت من الأوقات لأجل غيرها..."[8].

والسعادة لا تستكمل إلا بالفلسفة، فالمدينة الفاضلة التي يتصورها الفارابي هي تدبير فردي للنفس المتشبعة بمعارف وأخلاق الفلسفة، وتتعلق بمثال معلق في سماء القول المجرد، والطريق إليه تربية النفس بقيم الفلسفة، وتكوين العقل بالبرهان، وبهذا يمتاز الفرد الفيلسوف ويغترب عن مجتمع هو دون الفلسفة أو مناقض لها[9].

---

(6) المرجع نفسه، ص28.

(7) مجلة الفكر العربي (الفكر السياسي العربي والفكر السياسي المعاصر) العدد 22، 1981، ص292.

(8) ابو نصر الفارابي، رسالة التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق: سحبان خليفات، منشورات الجامعة الأردنية، الأردن، ط1، 1987، ص179.

(9) علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1998، ص183.

فالسعادة ممكنة عند الفارابي على وجه الأرض، وهي مشروطة بالتعاون بين أفراد المجتمع على نيلها بالأعمال الفاضلة، فكل مدينة يمكن أن تنال السعادة، ولكن أكمل اجتماع إنساني كما يرى الفارابي، هو الاجتماع الذي يشتمل على جميع أمم الأرض وأحسن دولة، تنال بها السعادة هي الدولة الكبرى[10].

يعدّ (آراء أهل المدينة الفاضلة) من أهم مؤلفات الفارابي، وهو خلاصة لآرائه وفلسفته، والكتاب يحتوي على سبعة وثلاثين فصلا، مصنفة الى قسمين: قسم فلسفي، وقسم اجتماعي وسياسي، والقسم الثاني محاولة في فهم الواقع السياسي، بغية تجاوزه لما ينبغي أن يكون، فقد حاول الفارابي في هذا القسم كما يقول أحد المفكرين وهو: س.ن.غريغوريان للمرة الأولى في الشرقين الأدنى والأوسط في القرون الوسطى، بمساعدة الفلسفة تفهم الحالة السياسيّة، والأخلاقية للمجتمع الإقطاعي المضطرب بالتناقضات الاجتماعية "[11].

فالمدينة المفترضة أو اليوتوبيا التي يقدمها الفارابي، هي مدينة ومجتمع أخلاقي منذ بداية التسمية، كما يقول الأستاذ إمام عبد الفتاح إمام[12]، فالمطلوب هو مدينة فاضلة تتألف من مواطنين أفاضل بلغوا حدا من الكمال، فهي وإن كانت منظمة بقوة السلطة المطلقة لرئيس فيلسوف ونبي، فهي معمولة للفرد، وليس الفرد معمولا لها، وليس لأنها صالحة فأعضاؤها صالحون، وإنما هم صالحون لأنها صالحة[13].

فصلاح الرئاسة يترتب عليه صلاح المواطنين، وهي من بين النقاط التي يتقاطع فيها الفارابي مع الفيلسوف أفلاطون، فالحكمة عند أفلاطون

---

(10) جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس، بيروت، ص65 (د.ط.ت).

(11) فاروق سعد، مع الفارابي والمدن الفاضلة، دار الشروق، لبنان، ط1، 1982، ص57.

(12) إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر 2002، ص203 (د.ط).

(13) فاروق سعد، المرجع نفسه، ص59.

هي أساس الفضيلة ثم تأتي بعد الحكمة، فضيلة العدالة، فإذا لم يكن الرئيس عادلا بطل وجوده لأن العدالة هي فضيلة أساسية لوجود الرئيس العادل والفاضل[14].

وتتأسس هذه المدينة بدافع طبيعي غير اصطناعي، كما سيقول لاحقا توماس هوبز؛ يضع الفارابي هذه المصادرة في الفصل السادس والعشرين من الكتاب ما نصُّها:

"وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج، في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته، الى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده، بل يحتاج الى قوم يقوم كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه، وكل واحد من كل واحد بهذه الحال"[15].

المواطنة في نسق الفارابي ترتبط بمفهوم الدولة وبنيتها الهرمية، فتصور الفارابي السياسي للدولة لا يندّ عن البنية السياسيّة للدولة في المجتمع الشرقي، والفكر اليوناني الكلاسيكي، فهي الصورة الكلية، والمواطنين هم الأجزاء، فمن ذلك الكل يستمد المواطنون وجودهم، والذي لا قوام لهم بدونه، فالمواطنين في تلك الدولة لا يملكون الاستقلالية الفردية ضمن النسق الكلي للدولة، "فهم تابع يلي تابعا في مراتب البناء الاجتماعي وهرم السلطة، يدينون جميعا للرئيس الأول بالولاء المطلق...، ويتوحدون في سلسلة التبعية... وفق خطة تنفذ تنفيذا بيروقراطيا محكما تقوم على التخصص الوظيفي، وتقسيم العمل المبني على الاختلاف في القدرات النفسية، وعلى عدم المساواة المبني على نوعية الدور والإسهام في تحقيق الخطة السلطانية.

---

(14) أنجلو شيكوني، أفلاطون والفضيلة، ترجمة منير سغبيني، دار الجيل، بيروت، ط1، 1986، ص129.

(15) أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تعليق ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط2، 1968، ص117.

والبناء الهرمي للمواطنين في دولة الفارابي يظهر في المقاربة التي وضعها الفارابي بين بنية الجسد وبنية الدولة والتي يقول فيها: "والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح، الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان ـ والمقصود بها الحياة ـ، وعلى حفظها عليه، وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة الفطرة والقوى، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس..."[16].

فمدينة الفارابي تتميز ببنية وتراتبية تفاضلية في طبقات المواطنين، تتحدد وفقا للوظائف التي ليست محددة خارج طاقات وقابليات المواطن، فقدرة المواطن هي التي تحدد الوظيفة، وليست الهيئة المسيرة هي التي تحدد، وأعتقد أن الفارابي يستحضر الآية الكريمة: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ ۗ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ۗ﴾.

فالشارع يتقيد بالعدل والحكمة في توزيع الوظائف والمهام، وفي هذا النص نلمس هذه التراتبية: "وكما أن العضو الرئيس في البدن هو بالطبع أكمل أعضائه، وأتمها في نفسه وفيما يخصه، وله من كل ما يشارك فيه عضو آخر أفضله، ودونه أيضا أعضاء أخرى رئيسة لما دونها، ورياستها دون رياسة الأول، وهي تحت رياسة الأول تَرأس وتُرأس، كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه، وله من كل ما شارك فيه غيره أفضله. ودونه قوم مرؤوسون منه ويرؤسون آخرين"[17].

والبنية التراتبية لمواطني المدينة عند الفارابي، لا تحددها الإثنية أو الطائفية المذهبية، بل القدرة والقابلية والفعالية، فهي تقوم على منظومة معرفية وقيْمية، فالقاعدة المعرفية التي تشكل إيديولوجية الدولة أو المدينة في الاصطلاح الحديث، ينبغي أن تكون واحدة، ولكن مادامت الطبيعة

---

(16) المصدر نفسه، ص118.

(17) المصدر نفسه، ص120.

أسّست للتفاوت، فالمعرفة أيضا متفاوتة، فهناك "الحكماء الذين يعرفون طبيعة الأشياء بالأدلة البرهانية وعن طريق استبصاراتهم الخاصة، وأتباع هؤلاء الذين يعرفون عن طريق براهين الفلاسفة ويقبلون بها، وبقية المواطنين الذي يعرفون عن طريق التشبيهات اعتمادا على منزلتهم كمواطنين"[18].

فهذه الدولة وإن كانت تتقاطع مع الدول التوتالتارية **الأنظمة الكلية** في البنية الهرمية؛ فإنها تختلف عنها في أساسها الأخلاقي، فمهمة الحاكم أو "المهنة الملكية أو ماشاء الإنسان أن يسميها بدل اسم الملك، والسياسة هي فعل هذه المهنة، وذلك أن تفعل الأفعال التي بها تمكن تلك السير، وتلك الملكات في المدينة والأمة وتحفظ عليهم، وإنما تلتئم هذه المهنة بمعرفة جميع الأفعال التي بها يتأتى التمكين أولا والحفظ بعد ذلك..."[19].

فالغاية من الدولة تحقيق السعادة في الحياة الدنيا والأخرى؛ وأعتقد أن الفارابي هو أول من تعرّض للسعادة كقيمة في بعدها الأخروي أي بعد نهاية الحياة، في حين نجد أن جون لوك بعده يقول: "إن سلطة الدولة لا تتعلق إلا بالخيرات المدنية، وأنها مقصورة على رعاية شؤون هذه الدنيا، وأنه لا يحقّ لها أن تمسّ أي شيء يتعلق بالحياة الآخرة".

فالغاية من الدولة هي الالتزام بمسؤوليتها المدنية والقانونية إزاء الحقوق الطبيعية والوضعية للمواطن وبمسؤوليتها الأخلاقية اتجاه آخرة المواطن، فمسؤولية الدولة عند الفارابي اتجاه المواطنين لا تقف عند حد الدنيا فقط بل تتجاوزها الى مسؤوليتها عن مستقبل المواطن في مرحلة ما بعد الموت.

---

(18) المرجع نفسه، ص310.

(19) ابو نصر الفارابي، كتاب الملة، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط2، 1991، ص54.

وحدة المحتوى المعرفي تساهم في توحيد التوجّه لدى جميع المواطنين، وهي من مهام الرئيس التربوية في مدينة الفارابي، فهو على حد تعبير الأستاذ محمد عبد المعز نصر أقرب الى أصحاب الإيديولوجيات اليمينية واليسارية في عصرنا الحاضر ممن يؤكّدون وجوب ملء رؤوس المواطنين ملئا إيديولوجيا متشابها، حتى يكون التجاوب كاملا بين الزعيم وشعبه، وتكون الاستجابة أقرب الى الآلية بين أوامر القائد وطاعة المواطنين[20].

والمحتوى المعرفي للإيديولوجية يحدده الفارابي في مبادئ أولها: الرؤية الانطولوجية للكون، ثم الوعي السياسي بدستور الدولة المنظم لأنساقها السياسيّة، والاجتماعية، والاقتصادية والتنفيذية يقول الفارابي:

"فأما الأشياء المشتركة التي ينبغي أن يعلمها أهل المدينة الفاضلة فهي أشياء، أوّلها معرفة السبب الأول وجميع ما يوصف به، ثم الرئيس الأول وكيف يكون الوحي، ثم الرؤساء الذين ينبغي أن يخلفونه إذا لم يكن موجودا في وقت من الأوقات، ثم المدينة الفاضلة وأهلها، والسعادة التي تصير بها أنفسهم، والمدن المضادة لها وما تؤول إليه أنفسهم بعد الموت"[21].

ويؤكّد الفارابي على الأساس الأخلاقي للأيديولوجية التي ينبغي أن تكون واحدة موحِّدة، فيقول في كتاب السياسة المدنية: "ويحتاج في كل واحد من أهل المدينة الفاضلة الى أن يعرف مبادئ الموجودات القصوى ومراتبها، والسعادة، والرئاسة الأولى التي للمدينة الفاضلة ومراتب رئاستها. ثم من بعد ذلك الأفعال المحدودة التي إذا فعلت نيلت بها السعادة، وأن لا يقتصر على أن تعلم هذه الأفعال دون أن تعمل، ويؤخذ أهل المدينة بفعلها".

---

(20) مجموعة مؤلفين، ابونصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1983، ص254، .

(21) أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، المرجع نفسه، ص146.

من هنا يتبين أن الأيديولوجية التي يدعو الفارابي لتلقينها للمواطنين ليست إيديولوجية نمطية أو نسقية تفرض بالإكراه على المواطن، بل هي إيديولوجية مبنية على الحجة والبرهان لا على قول القائل الذي هو إنسان والمضروب ففي جبِلّته بضروب الخلل والنقصان على حد تعبير الحسن ابن الهيثم.

الفضيلة والحكم:

إذا كانت المواطنة في الفكر السياسي قيمة أخلاقية تنصهر فيها مجموعة من القيم، فإن المواطنة في مدينة الفارابي لا تستبطن القيم فقط، بل تنتج قيما على الصعيد الفردي وعلى الصعيد الجماعي، فسمو الرئيس الأخلاقي وأداءه لواجباته المدنية والأخلاقية، يمنح السمة الأخلاقية للمواطنين، يقول الفارابي: "والناس الذين يدبرون برئاسة هذا الرئيس هم الناس الفاضلون والأخيار والسعداء"[22].

أما على مستوى المواطنين، فممارسة الوظائف والمهام لا تترك آثارا عرضيا على مستوى شخصية المواطن فقط بل يتعداه الى القابليات والهيئات النفسية، يقول الفارابي: "فإذا فعل كل واحد من أهل المدينة ما سبيله أن يكون مفوّضا إليه، وذلك إما أن يكون علم ذلك من تلقاء نفسه، أو يكون الرئيس أرشده إليه وحمله عليه، أكسبته أفعاله تلك هيئات نفسانية جيدة... ، كما أن المداومة على الأفعال الجيدة من أفعال الكتابة تكسب الإنسان جودة صناعة الكتابة..."[23].

فممارسة المواطن، وأداءه لمهامه بشكل جيد يكسبه قابليات أفضل واستعدادات لتأدية مهام أفضل وأكبر، فالمواطنة الكاملة والفاضلة توجد في المدينة الفاضلة، والتي من أهمّ قيمها التعاون على بلوغ الفضيلة،

---

(22) ابونصر الفارابي، السياسة المدنية، تعليق: فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1964، ص80 (د.ط).

(23) المرجع السابق، ص81.

والأداء النبيل للمهام والوظائف، فالسعادة كقيمة عليا تكون نهاية للممارسات الفاضلة، كما أن المعرفة النظرية والعملية التي تظهر في القدرة على التمييز بين النبيل والخسيس، والفضيلة والرذيلة؛ فرؤية الفارابي للمواطنة لا تنفصل عن الأخلاق أو الصناعة الخلقية التي هي ما نحصل "به على الأفعال الجميلة، والأخلاق التي تصدر عنها الأفعال الجميلة، والقدرة على أسبابها، وبه تصير الأشياء الجميلة قنية لنا".

لارتباط بين الأخلاق والسياسة دفع الفارابي الى توحيدهما ضمن علم واحد هو العلم المدني الذي يهتم بأخلاق الفرد... وإصلاح الجماعة... وهذا الانتقال من سعادة الفرد الى سعادة المجتمع ومن الإنسان الفاضل الى المدينة الفاضلة، هو انتقال من الأخلاق الى السياسة[24].

ويمكن استخلاص القيم الأخلاقية للمواطنة عند الفارابي من خلال إجراء مقارنة بين المدينة الفاضلة والمدن الغير فاضلة؛ "والمدينة الفاضلة تضادها المدينة الجاهلية، والمدينة الفاسقة، والمدينة المتبدلة، والمدينة الضالة، ويُضادها أيضا من أفراد الناس نوائب المدن"[25].

القراءة البسيطة لتصنيف المدن المقابلة للمدينة الفاضلة عند الفارابي يشير للطبيعة القيمية لمبدأ المواطنة القائم في كل مدينة، فمنظومة القيم التي يعتقد في صحّتها المواطن، والتي يجسّدها في سلوكه هي المعيار والمقياس المعتمد في التصنيف، وأول نموذج سلبي للمواطنة هو المتعلق بالحياة ضمن المدينة الجاهلة، وهي تظهر في عجز المواطن عن معرفة السعادة الحقيقية والمطلوبة منه والتي تشكّل جزءا رئيسا في حياته، وتأكيد هذا القصور بعد عملية التعلم المنظمة من قبل السلطة؛ " فأهل المدينة الجاهلة لا يعرفون السعادة بهذا المعنى ولا يخطر ببالهم. وحتى إن أرشدوا

---

(24) إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية (نموذج الفارابي) الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر 1993 ص248 (د.ط).

(25) أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، المرجع نفسه، ص131.

إليها لا يستطيعون سبيلا الى استيفاء مقوماتها ومزاولتها ولا تقوى عقولهم على فهمها واعتقادها...[26].

فالمعرفة أساس القيم في مدينة الفارابي الفاضلة، فهي الصفة الغائبة في المدينة الجاهلة بكل أصنافها، فالمعرفة الصحيحة توجّه المواطن نحو تجسيد الفضيلة، وغيابها يدرج المواطن ضمن مصاديق المدينة الجاهلة.

والنموذج الأول من المواطنة الجاهلة يظهر في مواطن **المدينة الضرورية** الذي يعتقد أن سعادته تكمن في تحقيق الضروري أو الحياة البهيمية التي تقوم على حاجيات الجسد فهي على حد تعبير الفارابي: "التي قصد أهلها الاقتصار على الضروري مما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والمسكون والمنكوح، والتعاون على استفادتها..."[27].

فالمواطن الذي يجعل من رغباته هدفا وغاية ويحصر همّه واهتمامه في ذاته لايقيم اعتبارا لمصلحة الغير، ولا يمكن أن يكون مواطنا داخل دولة أو مدينة، فالمواطن في هذه المدينة أدنى من الحيوان... فالقيم العامة أو المصلحة العامة ليست قيما جسدية، فهذا النموذج غير قادر على بلوغها.

أما النموذج الثاني من المواطن وهو الذي يعيش في **المدينة البدّالة** وهي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة، ولا ينتفعوا باليسار في شيء آخر، لكن على أن اليسار هو الغاية في الحياة...[28].

فهي مدينة الأوليغاركية أو مدينة الرأسماليين وأصحاب الأموال، فالسعي والتفاني في تحقيق الأموال كغاية يكشف عن غياب معرفة بمكانة

---

(26) علي عبد الواحد وافي، المدينة الفاضلة للفارابي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ص79 (د.ط.ت).

(27) أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، المرجع نفسه، ص131.

(28) المرجع نفسه، ص132.

الأموال ووظيفتها في الحياة الفردية والاجتماعية، إذ أنها في واقع الأمر ليست إلا وسيلة لتحقيق المنفعة وسد حاجات الإنسان وسبب تسميتها بالبدّالة كما يقول الأستاذ عبد الواحد وافي "لأنها تبدِّل الأمور فتجعل الوسيلة غاية والأداة مقصداً"[29]، فالمال ضروري في قوة المدينة ولكن تقديسه يمنح المواطن القابلية على الرذيلة.

والنموذج الثالث في المرتبة والدونية من المواطنة هو الذي يكون همّ المواطن فيها المتعة الحسّية التي تظهر في حالات السكر وما شاكلها من المأكولات والمشروبات واللذائذ الجنسية، وإيثار اللعب والهزل وهي المعروفة **بمدينة الخسّة والسقوط**؛ فالمواطن الذي يعيش راغبا فقط في المتعة الحسية هو مواطن قادر على بيع الوطن مقابل تحقيق هذه الرغبات، فهو يفتقد لقيمة أو حسّ المسؤولية التي تشكل سمة ماهوية للمواطن الصالح.

أمّا النموذج الرابع هو مواطن **مدينة الكرامة** أو حكم العزة الذي يكرّس حياته في البحث عن الكرامة أو الجاه والشهرة؛ فهو يفتقد الى الإخلاص في العمل، فهو يبحث عن الرضا والخيلاء ليس إلّا، واستحسان الناس للعمل جميل ومقبول، ولكن تحويله الى غاية من العمل يفقد البعد الأخلاقي للفعل.

ويقترب منها النموذج الخامس الذي يسعى نحو الاستعلاء ويصطلح عليها الفارابي **بمدينة التغلب** (أو الطغيان)، أي المدينة التي تفتقد الى الأساس الأخلاقي في الممارسة السياسيّة، فالمواطن في ظل هذا الحكم لا يأمن السلطة على نفسه ولا على ممتلكاته، أما النموذج الأخير في المدن الجاهلة هو المدينة الجماعية أو المدينة الديمقراطية التي يكون الهدف الرئيس لمواطنيه هو أن يكونوا أحرارا في أن يفعلوا ماشاءوا.

---

(29) علي عبد الواحد وافي، المرجع نفسه، ص82.

والمبدأ الأساس في الديمقراطية هو الحرية وهي علة التسمية الأفلاطونية للنظام الديمقراطي بنظام الحكم الحر وتعني الحرية وقدرة كل شخص على أن يسير وراء أي شيء يريده، ويجب أن يترك وحده لأن يفعل أي شيء يختاره في تعقب رغباته، والمبدأ الثاني في هذه المدينة هو المساواة التي تعني انه لا احد يفوق الآخر في أي شيء على الإطلاق... فعلة الرفض للنظام الديمقراطي مبررة ومشروعة، إذ لا يعقل التسوية المطلقة بين الجميع، بل ينبغي الإنصاف... والسعي نحو تحقيق الرغبات دون قيد أو وازع يحوّل المجتمع الى فوضى. والمدن المتبقية تشير وتؤكد الأساس الأخلاقي للمواطنة في المدينة، ففساد المعرفة أو الاعتقاد (الايدولوجيا) يفقد البعد الأخلاقي للمواطنة.

ومن بين القيم الأخلاقية التي حدّد فيها الفارابي الآداب التعاملية التي يلتزم بها المواطن في رسالته المعنونة (رسالة في السياسة) وهي مجموعة نصائح تهم كل إنسان وتنطبق على كل فرد وكل طبقة أو أهل كل طائفة يسميها الفارابي بالقوانين السياسيّة، إذ نجده يقول: "قصدنا في هذا القول ذكر قوانين سياسيّة يعم نفعها جميع من استعملها من طبقات الناس في متصرّفاته مع كل طائفة من أهل طبقته ومن فوقه ومن دونه على سبيل الإيجاز والاختصار"[(30)].

ومن بين هذه القيم التفاني في الأداء الوظيفي للمهام فيقول: "فواجب على المرء أن يستعمل مع من هو متصد لخدمته ما نقوله، وهو أن يكون ملازما لما هو بصدده مواظبا على ما فوض إليه..."، ثم يتوجه الفارابي الى تحديد آداب المعاملة بين المواطن والحاكم، فينصح الوزير - وهو مواطن يساهم في تسيير المدينة بتعيين من الرئيس - بتجنب الملل من الملوك، ويضبط الفارابي مفهوم الملال، فيقول: "... لأن موضع الملال إنما يكون عند كثرة غشيان الناس المواضع التي ليس لهم فيها عمل...".

(30) لويس شيخو، مقالات فلسفية قديمة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط2، 1911، ص18.

فطريقة التعامل مع الحاكم ليست هينة، وينبغي أن تقنّن كما رأى الفارابي في قواعد ينبغي تدريسها لطالب السياسة، فملاحظة الحالة النفسية على الحاكم تنبئ بعدم الرضا من طرف الحاكم، أما القاعدة الثانية فهي مدح الملك أو الحاكم، فالنفس تميل إلى من يحسن إليها كما يقول الرسول ﷺ، والمدح لا يعني التملق، بل هو مقدمة ضرورية لتقديم المشورة والنصح، والقاعدة الثالثة اجتناب العنف مع الحاكم، بحكم لا أخلاقيته، ويشبهه الفارابي بالسيل إذ يقول: (... فليعلم أن الرئيس كالسيل المنحدر من الربوة، إن أراد المرء أن يصرفه إلى ناحية من النواحي وواجهه، أهلك نفسه، واتى عليه السيل فأغرقه...)[31].

والقاعدة الرابعة يحدد فيها الفارابي بنية الخطاب التعاملي مع الحاكم ويفضل سبيل الحكايات أما القاعدة الخامسة فهي كتمان السر، واهم قاعدة وهي: "لا تطلب شيئا لنفسك من الرئيس... والقراءة البسيطة لهذه القواعد تكشف عن العمق الفلسفي والقانوني للفيلسوف الفارابي، فهو خبير وعالم بأحوال المواطنين (المرؤوسين) النفسية، و بأحوال الرؤساء، وبوحدة الطبيعة البشرية فما قدّمه الفارابي هو من القديم ولكن أحدث من الحديث..." .

(31) المرجع نفسه، ص24.

يوتوبيا

مدخل:

حركة الإنسان عبر التاريخ لم تعرف أبدا الانقطاع، ولا كانت تسير عبر الوثبات، فالتاريخ الإنساني تيار مستمر منذ البدء إلى النهايات المتعددة تبعا للتصورات، والواحدة في الحقيقة، فتقسيم العصور إلى قديمة ووسطى، وحديثة، ومعاصرة، أمر غير طبيعي، على الرغم من أهمية هذا التقسيم لدراسة التاريخ، فمن التعسّف وضع فواصل تاريخية معينة بين كل عصر، وآخر لأن التطور التاريخي، يأتي تدريجيا دون أن يخضع لحدث معين، أو يتحدد بيوم أوسنة أوقرن، وبذور النهضة ظهرت في القرنين الثاني عشر، والثالث عشر تبلغ أشُدها في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، ثم تستمر ذيولها في صورة حركات الإصلاح الديني والنزاع المذهبي في القرن السادس عشر[1].

فالتاريخ الحقيقي هو تأريخ للحرية الإنسانية، وليس حركة تسلسلية تربط بين اللحظات الزمنية بمعزل عن النشاط الإنساني، فمعالم الحرية الفكرية، بدأت مع الاغريق فقد كان الإغريقي جريئا يجازف في الخيال، ولا يبالي بالآلهة أو بالناس، لأن الآلهة والناس كليهما لم يكن لهما ذلك السلطان الذي صار لهما فيما بعد، أي بعد ظهور المسيحية والأباطرة

(1) سعيد عبد الفتاح عاشور، أوروبا العصور الوسطى، الجزء الثاني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1959، ص285 (د.ط).

والملوك، فالمسيحية ضيقت مجال السعادة الإنسانية في الأرض، وأوجدت بديلا هو الجنة، ولكن الطموح الإنساني للسعادة جعله يسعى لبناء أسس الجنة في الأرض، فكانت يوتوبيا السير توماس مور...

توماس مور:

ولد السير توماس مور في لندن في السادس أو السابع من فبراير 1478... كان أبوه جون مور قاضيا في المحكمة العليا، ودخل جامعة أكسفورد، وهو في الرابعة عشر، حيث أتقن اللاتينية... ثم درس القانون في لندن وتوطدت بينه وبين ارازمس(èrasme) عالم الإنسانيات الشهير الذي زار انجلترا، حيث ألقى محاضرات في لندن عن كتاب أوغسطين مدينة الله، وربما كانت البذور الأولى لما أودعه بعد ذلك من أفكار في كتابه "يوتوبيا"[2].

وكان محاميا بارزا، وعضوا في نقابة المحامين بلندن، وأستاذ حقوق، وعضو برلمان، وسفير شرّفه الملك هنري الثامن بأن أغدق عليه، غصبا عنه تقريبا، أعلى حظوة، حين جعله، في عام 1529، رئيسا لقضاة إنجلترا، وذلك قبل أن ينتهي به الأمر لأن يقطع رأسه في عام 1535، كما عرف بإخلاصه وتقواه، والتزامه بالقيم الأخلاقية، ويذكر التاريخ أنه نجح في كبح المطالب المالية التي طالب بها الملك هنري السابع عندما كان عضوا في البرلمان الانجليزي، رغم معرفته اليقينية بسخط الملك عليه مما جعله يفكّر في الرحيل عن انجلترا، وما يؤكد أخلاقياته القبول أو الرضا بالقتل، وتضحيته بنفسه من أجل مبادئه التي يؤمن بها، وهي اعتقاده بعدم شرعية طلاق الملك هنري الثامن[3]، فأصبح شهيدا في سبيل إيمانه

---

(2) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص483.

(3) كاترين أراغون Catherine of Aragon هي الزوجة التي كاب الملك يريد تطليقها، لأنه كان يرغب في الزواج من آن ماري بولين .Mary Boleyn

الكاثوليكي، ولأنه أعلن معارضته للانشقاق الانجليكاني، واعتبر من بين الأبرار بعد عدة قرون، على يد البابا بيو الحادي عشر، تحت اسم القديس توماس مور[4]... فهو إلى اليوم نموذج للاستقامة، ومثال يحتذى به، وحضوره لا يمكن فهمه إلا من خلال معرفة السياق التاريخي، والسياسي لشخصيته[5]. فهو على حد تعبير Keith Watson صوت الضمير الأول للثورة، والتغيير في انجلترا، فهو من الشخصيات الثلاث التي تعبّر عن النهضة الانجليزية أو عصر النهضة في انجلترا على حد تعبيره أيضا وهم ايرازموس èrasme 1536/1466 وجون كولي Colet1467/ 1519.

فالقاعدة الثورية التي أسست لسلوك توماس مور، وأهّلته لهذا التتويج الكاثوليكي والإيديولوجي، هي الفكر المستنير الذي كان مشبعا به، فعصر النهضة في انجلترا كما يقول راسل: "مختلفا غاية الاختلاف وفي طرق كثيرة عن عصر النهضة في ايطاليا، فلم يكن فوضويا أو لا أخلاقيا، بل اقترن على العكس بالتقوى والفضيلة العامة، كان مهتما اهتماما كبيرا بتطبيق معايير العلم على الإنجيل"[6].

وتوماس مور نموذج المواطن المخلص، والموالي للوطن، وللمبادئ الأخلاقية دون مواربة أو تملق لأحد، فرفض مور دعوة الملك هنري الثامن لزفافه على آن بولين بعد إعلان مور لعدم شرعية زواج الملك من آن بولين، هو إصرار وقمة في التضحية من أجل المبادئ، فلو فرضنا جدلا عدم كتابة مور لكتاب (يوتوبيا) لكان لواقعة استشهاده تعبيرا وتجسيدا لليوتوبيا في الواقع، إذ لم يكن يملك القابلية للفساد وهو في الوظيفة كما يقول برتراند راسل عنه، ومن بين مواقفه المشرفة والتي كانت تمثل الدوافع الخفية لإعدامه هي رفضه قانون السيادة Act of Supremacy الذي سنه

---

(4) جان جاك شوفالييه، المرجع نفسه، ص249.

(5) Keith Watson, Perspectives (revue trimestrielle d'éducations comparée) Paris, (UNESCO), vol, 24, n1-2, 1994, p189..

(6) برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر 1977، ص36 (د.ط).

الملك في 1534 والذي ينُصّ على ترأس الملك لا البابا رئيسا لكنيسة انجلترا...

ونعتقد أن الواقع المعاصر يكفي لفهم وتفسير معنى رفض قوانين الحاكم، أمّا المؤلفات الكتب خلفها، فيكاد (مور) يذكر فقط بسبب يوتوبيا، الذي نشر في لوفن باللاتينية سنة 1516 والذي حاول فيه التعبير عن بعض النقاط أهمها مناقشة الأوضاع المزرية التي تسود انكلترا، وأوربا آنذاك وانتقادها بصورة لاذعة، والكشف عن المساوئ الاجتماعية في نظم الحكم السائدة، وفي هذه النقطة نجد وضعية مور هي وضعية عالم الاجتماع الذي يسعى إلى دراسة الظاهرة الاجتماعية من خلال وصفها وتحديدها، وثانيها محاولة مور وضع مفاهيمه وفلسفته الأخلاقية التي يؤمن بها في مدينة مثالية، والتعبير عن مشروعه السياسي في صورة رمزية، وهي قدرة أخرى تميز هذه الشخصية وسنحاول التعليق على الرمزية التي أخذت قسطا لا بأس به في فلسفة التأويل، إذ يتقمص هي شخصية الفيلسوف الذي يتخذ من الرمز أداة للتعبير عن فلسفته ونظرته للكون والإنسان، فقد اتبع أسلوب المقابلة أو المقارنة بين وضعيتين أو حالتين اجتماعيتين: ماهو كائن، وما ينبغي أن يكون، فالوضعية القائمة هي حالة الانحراف عن المبادئ، وغياب العدالة الاجتماعية، أما الوضعية المطلوبة، فهي البحث عن حياة أفضل فيوتوبيا مور ليست من جنس يوتوبيات الهروب، بل هي من اليوتوبيات البنائية، ومصير مور يحاكي نهاية الفيلسوف سقراط، وعلاقته مع الملوك تشبه الى حد كبير علاقة أفلاطون مع الملك ديون، وإن كان من حظ أفلاطون أن أفتدي من قِبل تلميذ وفّي، فموته تجسيد لرغبة البناء والإصلاح الثوري فقد "حلّل توماس مور عيوب الاستبداد الذي أصبح ضحيّته فيما بعد، ولكنه مات شهيد الإيمان الكاثوليكي، وأفكاره السياسيّة، بالرغم من جرأتها، لم يخف أحدا، بسبب الشكل الذي عرضها فيه"[7].

(7) جان توشار، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة علي مقلد، بيروت، ص210.

وبما أن الغرض من كتابة الكتاب هو طرح مشروع سياسي، والكتاب يناقش مسألتين، الأولى شخصية، تتعلق بتردّده في الالتحاق بخدمة الملك، أو بصيغة أعم، هل ينبغي على الفلاسفة مساعدة الملوك بنصائحهم، والثانية تتعلق بإصلاح نظام العقوبات...[8].

ومادامت العلاقة المثلى بين الحاكم والمحكوم تتجسد في الولاء القائم على المصلحة العامة، والمشاركة في بناء الدولة ليس من باب شخصي أو منفعة ضيقة، فإن كتاب يوتوبيا هو مجال استقى منه السياسيون الكثير من قيم المواطنة وسنحاول في هذه الدراسة الكشف عن بعض القيم الأخلاقية، والسياسيّة المؤسسة لمبدأ المواطنة... وفي بداية البداية سنحاول وضع تلخيص لكتاب يوتوبيا.

الاختلاف سمة تعبّر عن الروح الفلسفيّة بكل خصوصياتها، فهي دالّة لروح النقد، وللرغبة في سبر كنه المعاني، والعبارات التي يرمي إليها الفيلسوف أو الأديب، ولكن هذا الاختلاف أخذ مسارا آخر في التعاطي مع كتاب يوتوبيا، فهو كتاب يخفي الكثير في حكاية رحلة، من خلال التعبير الجديد للعنوان نفسه، طريق الغموض اليوتوبيا، المكان غير الموجود في أية جهة، وهي الدلالة التي تجملها الكلمة، كما نجدها تقترب من كلمة الايدوتوبيا Udetopia، المكان غير الموجود في أي زمن لا يملك حاضرا ولا ماض ولا مستقبل.

وتلتقي أيضا كلمة يوتوبيا مع كلمة الأوتوبيا Eutopia، مكان السعادة حيث كل شيء جيد، فهناك تعددية في المعنى، و تعددية في الإيحاءات، تعددية أشكال.

كما لو أنه عبر اللعبة التي تدخلها هذه التعددية تتوصل اليوتوبيا لاحتلال وحدتها، كما يتوصل المؤلف لحفظ حريته، وقد انشغلت بالعالم

---

(8) ماريا لويزا برنيري، المدينة الفاضلة عبر التاريخ، ترجمة عطيات أبو السعود، سلسلة عالم المعرفة، العدد 225 الكويت 1997، ص90.

البديل الممكن بتغيير الموجودات، والأشياء لتحقيق العدل والمساواة والحرية، لكنها في جوهرها لم تبتعد عن مرجعين الأول مدن الإنسان الفاضلة نقيضا لقسوة المدن القائمة، وغياب العدل فيها كما في الجمهورية لأفلاطون، والثاني الواقع نفسه الذي يجري تعديله وإصلاحه، ويقدِّم لنا توماس مور أمثلة على ذلك، فلما كان الحصول على الذهب حمّى وسحرا جاذبا لمغامرات معاصريه، ومؤامراتهم، فإن هذا المطلوب يصبح حلية للعبيد والأطفال، كما نجده يتخيل الجزيرة بلا نقود، ولا محامين، لتوخي العدل الطبيعي، والزهد بالمال لتحقيق التوازن الاجتماعي، وهو ما تؤكده الدراسات الحديثة التي تفرق بين الفكر اليوتوبي وعلوم المستقبل القائمة على التخطيط، لأن اليوتوبيين معنيون بخلق أفكار، وتصورات للانسجام الاجتماعي صدورا عن الخيال الأدبي والتصور الفلسفي أما كتاب يوتوبيا فيتألف من كتابين وضعا في أوقات مختلفة، ولا يعرف أيّهما كُتب قبل الآخر، ويتضمن الاول وصفا تفصيليا للجزيرة، وإن كان موقعها لا يزال غامضا، فهي تتألف من أربعة وخمسين مدينة، متساوية في عدد السكان والمنشآت... يتحدث أهلها لغة واحدة ولهم قوانين وعادات واحدة ويمارسون مهنة الزراعة، ويقوم النظام المثالي للجزيرة على أساس من العدالة التي لا تتحقق إلا عن طريق اشتراكية الحياة وإلغاء الملكية الخاصة.

أما الثاني فيحتوي على وصف تفصيلي للحياة في الجزيرة، وهو ينقسم الى عدة أقسام؛ القسم الأول وصف جغرافي للجزيرة ومخططها العمراني، والحياة اليومية للسكان، أما القسم الثاني، فيتناول فيه نظام الحكم، واختيار الرؤساء، ونظام العمل والحياة الاجتماعية، أما القسم الثالث فيعالج الأساس الفلسفي للحياة في الجزيرة، والأخلاقيات، ونظام الزواج والقوانين العامة، ثم الجزء الذي يتناول علاقة جزيرة يوتوبيا بجيرانها وأمور الحرب، والقسم الأخير تعرض لنظام الأديان في يوتوبيا، وقبل التعرض للمواطنة في يوتوبيا توماس مور يجدر بنا التعرض لدلالة الدولة عند مور، ونلاحظها في الفقرة الأولى من الكتاب، والتي يقول

فيها: "نشأ خلاف أخيرا بين الملك الذي لا يقهر قط، ملك انجلترا، هنري الثامن، الذي يتميز بجميع صفات الملك المثالي، وبين سمو أمير كاستيل تشارلز، الجبار السامي، وذلك حول بعض الأمور ذات الأهمية والوزن"[9].

والاستهلال بعبارة معينة في فقه اللغة، وفي فلسفة التأويل، يفيد ويحمل العديد من الدلالات، فالمقدمة دوما تحدّد الدواعي والأسباب الكامنة وراء الكتابة، ويضع الباحث فيها أيضا خطة المعالجة؛ فالخلاف والتصادم بين الملك هنري الثامن، والأمير علة ومنطلق الكتابة، فهي تشير الى توصيف للدولة حسب رؤية توماس مور، فالخلاف والتنازع بين العائلة الملكية هو صورة وعنوان لهذه الدولة الملكية وعنوانها، فهي اذن رعاية مصالح الطبقة الحاكمة، والمسائل التافهة التي يشير إليها هي علة هذه المنازعات، فقوله (وذلك حول بعض الأمور ذات الأهمية والوزن)، فالإشارة التي يضعها مور لنوعية الخلافات القائمة بين الملك والأمير تفيد شكلية وسطحية هذه الأمور، كما أن الكلمات الموظفة تحمل نوعا من السخرية الخفية، فالملك هنري الثامن ملك لا يقهر ويتميز بجميع صفات الملك المثالي، فإذا سلمنا بأنه لا يقهر، فكيف يفشل في فضّ الخلاف القائم بينه وبين الأمير، وكيف نجمع بين القهر العنف والمثالية، فالجمع بين نقيضين يحيل إلى التفكير والتأمل، والبحث فيما وراء العبارة، ونفس الوصف نجده للأميرالجبار السامي، فهذه العبارات توحي بتناقض الدولة وتعارضها مع منطق العقل والأخلاق، فالدولة ظاهرة سياسيّة تحتاج إلى إصلاح...

---

(9) توماس مور، يوتوبيا، ترجمة: إنجيل بطرس سمعان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ص59 (د.ط.ت).

مفهوم المواطنة:

يبدو لنا أن المواطنة هي المطلب الخفي في كتاب يوتوبيا، والمشروع السياسي المثالي الذي عنون به كتابه، فعنوان الكتاب يتألف من ثلاث جمل: الأولى السياسة المثلى للدولة، ووصف يوتوبيا، الثانية: حديث روفائيل هيتلوداي، الثالثة كما يرويه توماس مور مواطن، ورئيس أمن المدينة الشهيرة لندن، فالجملة الأولى تحدّد الغاية الأخلاقية من الدولة، فهي أداة ووسيلة لتحقيق وتجسيد القيم الأخلاقية، فالمثالي هو (المنسوب الى المثال، ويطلق على صورة الشيء الكاملة، أو على ما يحقق هذه الصورة تحقيقا تاما...»[10].

أما الجملة الثانية فهي جملة تؤدي دور الوسيط بين المطلب والطالب، (ورافاييل هيتلوداي ترادف باليونانية ماهر في الهذر)[11] والعبارة تبعا للترجمة: (حديث رافاييل هيتلوداي) فهي ترمز للأسلوب المستخدم في التعبير عن الغاية وهو الحكاية في صيغة الحوار أولا، وبصيغة السرد في الكتاب الثاني، فالحديث هو الخطاب والاسم كما يقول ول ديورانت معناه المهارة، والقدرة على الصناعة اللفظية، أما الجملة الثالثة - كما يرويه توماس مور المواطن.

فتقديم مور لصفة واسم المواطن، قبل رئيس امن دائرة لندن يفيد البعد المواطني الذي كان يملكه مور، فهو فعلا نموذج المواطن الصالح، وبالتالي فإن القيم التي يقيم عليها المواطنة هي قيم المجتمع اليوتوبي الذي عاصمته امورات Amaurate، فالمواطن الفاضل لا يملك إلا أن يتصور مجتمع أفضل ومثالي عبر الكلام، وإذا كانت المواطنة الحقيقية تتجسد في المشاركة السياسيّة، والحق في صنع القرار وعزل الحاكم إذا انحرف عن

(10) جميل صليبا، المعجم الفلسفي الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1982، ص336 (د.ط).

(11) ول ديورانت، قصة الحضارة، الجزء الرابع، المجلد السادس، ترجمة، عبد الحميد يونس، دار الجيل، بيروت، ص106 (د.ط.ت).

المسار المنوط به من قبل الناخبين، فإن هذه الدلالة واضحة وبينة في كتاب يوتوبيا لتوماس مور في عدة مواطن من الكتاب، ومنها: "و يشغل الحاكم منصبه طوال الحياة، ما لم يعزل إن أتهّم بالميل للطغيان، أما الرؤساء الأول فينتخبون سنوا ولكنهم لا يستبدلون بغيرهم إلا لسبب قوي..."(12).

الحاكم في مدينة مور يملك القدرة والصلاحية في البقاء على السلطة مدى الحياة، فمدّة الحكم غير محدّدة دستوريا، نظرا لعدم أهميتها، فليس المهم أن يبقى الحاكم مدة أطول أو مدة أقصر، المهم الالتزام بالقيم الأخلاقية، وتجسيدها بين أفراد الشعب، والسعي الى الرقّي والارتقاء.

والشعب يملك عبر ممثّليه الصلاحية في عزل الحاكم، وهذه القيمة تتصدّر السلّم القيمي لمبدأ المواطنة، فالطغيان أو الاستبداد كاف لعزله واستبداله، واللطيف في حديث مور أن الميل إلى الاستبداد كاف للعزل، ولا ينتظر الشعب ممارسة الطغيان من قبل الحاكم، كذلك اتهام مواطن من الجزيرة للحاكم أيضا كاف لعزله، وأعتقد أن مضمون هذه العبارة كاف للتدليل على تضمن الكتاب لفكرة، وقيمة المواطنة، ومن بين القيم السياسيّة، والأخلاقية التي تضمنها الكتاب أيضا، المشاركة في القرار، والتسيير عبر الانتخاب، والنص التالي يكشف عن هذه القيمة: "تختار كل ثلاثين أسرة سنويا ممثلا أو رئيسا لها، كان يدعى بلغتهم القديمة سيفوجرانت، أما في اللغة الحديثة فيدعى فيلارك، ويقام على كل عشرة من الفيلارك والأسر التابعة لهم شخص كان يدعى قديما ترانيبور، أما الآن فيسمى بروتوفيلارك أو الرئيس الأول، وتنتخب الهيئة المؤلفة من الرؤساء أوالسيفوجرانت، ويبلغ عددها مائتي شخص، بعد أن تقسم على اختيار الرجل الذي تراه أفضل المرشحين وأكثرهم نفعا، بطريق الاقتراع السري، حاكما، على أن يكون أحد أربعة يرشحهم الشعب، بحيث يختار واحد من كل من الأحياء الأربعة للمدينة ليرشح للمجلس.)

---

(12) توماس مور، المصدر نفسه، ص131.

ويبدو أن المشاركة للمواطنين في المسائل السياسيّة تجري سنويا، ولتحقيق العدالة بين سائر المواطنين تختار كل ثلاثين أسرة ممثلا عنها، حتى يساهم الجميع في القرار السياسي عبر الانتخاب والاختيار القائم على العدالة والأخلاقية، وآلية الانتخاب أو التمثيل تأخذ ترتيبات معقدة حتى تصل إلى الحاكم الأول، والمعيار الذي يقوم عليه اختيار الممثلين هو الفضيلة (بعد أن تقسم على اختيار الرجل الذي تراه أفضل المرشحين وأكثرهم نفعا)، فالأخلاق والالتزام بالقيم هو عنوان الممارسة السياسيّة، والبت في قضايا عامة دون علم الممثلين جريمة لا تغتفر، (أمّا مناقشة الأمور المتصلة بالصالح العام خارج مجلس الشعب فيعدّ جريمة من الدرجة الأولى)، فالسلطة والسيادة ليست ملكا للحاكم بل ملكا للشعب، وهي ما سيصطلح عليه لاحقا جان جاك روسو الإرادة العامة التي هي روح المواطنة.

الفضاء العام للمواطنين هو فضاء أخلاقي، وطبيعة العلاقات الاجتماعية بينهم مؤسسة على البنية التركيبية لمجتمعهم، فالسلوك الأخلاقي المميز لهم طبيعي وتلقائي، وهذا يؤكده مور بقوله: (فإذا نشأ خلاف بين فردين من أفراد الشعب، وقلّما يحدث ذلك، فإنهم يسوّونه بدون إبطاء)[13]، فالتصادم نادر الحدوث.

نلاحظ أن طبيعة السلطة في الأسرة اليوتوبية هي أبوية، فالقرار بيد الآباء الأكبر سنًّا، فاحتفاظ الأب بسلطة القرار والتسيير يحافظ على بقاء وتماسك الأسرة، أما انقسام السلطة في البيت هو ضعف السيادة، يقول مور:(لما كانت المدينة تتكون من أسر، فالأسرة تتكون من أولئك الذين تربط بينهم رابطة الدم، فالفتيات، عندما تكتمل أنوثتهن ويتزوجن، يذهبن إلى بيوت أزواجهن أما الأبناء الذكور، ثم الأحفاد، فيبقون في الأسرة ويخضعون لأكبر الآباء سنا، إلا إذا شاخ وخرف، وفي هذه الحالة يخلفه

(13) المرجع نفسه، ص131.

من يليه سنا)[14]، فالخضوع لسلطة الأب الأكبر لا تعود الى عامل الزمن بل لعامل الحكمة والخبرة في التسيير والإدارة، والاستثناء الذي يورده توماس مور يؤكد حضور الحكمة والأخلاق في السلطة الاجتماعية، وغيابها يستلزم الإقالة على مستوى السلطة، والتغيير على مستوى الحياة الأسرية.

المواطنة والمساواة:

المساواة في المجتمع اليوتوبي سمة عامة وبديهية لا تحتاج إلى برهان، بل العكس هو الذي يحتاج الى البرهنة، فهم يجهلون اللامساواة، والخلاف والبطالة الناتج عن الملكية الفردية والحياة من أجل الذات، والتي تجعل من الغير أداة يصل بها إلى تحقيق السعادة الفردية، فقيم الأنانية هي عنوان المجتمعات الغير يوتوبية بشكل عام، وأسلوب المقابلة هو نوع من الخطاب المشفّر الذي يكتب به توماس مور؛ وهذه الدلالة واضحة في كتاب (يوتوبيا) والنص التالي يتعامل فيه مور مع طبقة النبلاء بأسلوب نقدي لاذع يقول فيه: ـ مخاطبا الكاردينال ـ (إن أغنامكم التي اعتادت أن تكون أليفة معتدلة الطعام... أصبحت شرهة مفترسة، تلتهم الرجال أنفسهم وتدمر حقولا ومنازل ومدنا بأكملها وتلتهم سكانها، ففي جميع تلك الأجزاء من المملكة التي تنتج ارفع أنواع الصوف، وأغلاها، لا يكتفي نبلاؤكم بالمداخيل والأرباح السنوية، التي كانت تدرها عليهم أراضي آبائهم وأجدادهم... فلا يتركون أرضا للزراعة، ويقيمون الأسوار حول كل شبر من الأرض ويحولونها إلى مراع... ولا يتركون مكانا سوى الكنيسة التي يحولونها إلى حظيرة للأغنام)[15]، فالنبلاء أو الأشراف طبقة اجتماعية انتهازية، وملكيتها في الأصل غير شرعية، كونها هؤلاء بدماء العمال والفقراء، فبعد أن شبههم مور في أول العبارة بأنهم أغنام الملك،

---

(14) المرجع نفسه، ص141.

(15) المرجع نفسه، ص79.

أصبحوا فيما بعد يحولون المواطنين الآخرين إلى أغنام، فالكنيسة هي الملجأ الوحيد الذي يتبقى للفقراء والمساكين فالقضاء على الملكية الفردية هو القاعدة نحو المساواة وبالتالي نحو العدالة وعلى حد تعبير جان توشار المساواة الايتوبية، تجعل الجميع يعمل من أجل الجميع، ولا يمتلك أحدا شيئا خاصا به، إن الجماعة تؤمّن للكل الرخاء، فاليد العاملة متوفرة والإنتاج الزراعي والحرفي منظم جيدا والراحة، يمكن استخدامها لتنوير العقل.

ومن خصوصيات هذه المساواة الانضباط حيث ساعات العمل محددة والطعام أيضا مشترك، وفيها يخضع كل مواطن بدون إكراه لأن المجموعة تقدم له أقصى الرفاهية، يقول توشار :(إن القوانين، بغياب النزاعات الناشئة عن الملكية الخاصة، هي بسيطة وقليلة العدد، ودور الدولة يقتصر تقريبا، فقط على إدارة الأمور، وعلى توجيه الاقتصاد)[16].

فالمساواة بين المواطنين قيمة من قيم المواطنة، فالمواطنين سواء أمام القانون لا فضل لأحد على أحد، فكل القيم الأخلاقية والجميلة التي تتضمنها المواطنة، تجد جذورها وبذورها في كتاب اليوتوبيا.

المواطنة والتسامح :

من القيم الأخلاقية التي تميِّز مبدأ المواطنة في المجتمع المدني الحديث والمعاصر، قيمة التسامح والتعايش بين الأديان والذي (يشير إلى الامتناع عن التدخل في أعمال الأشخاص الآخرين وفي آرائهم، بينما تبدو لنا هذه الآراء أو الأعمال كريهة أو منفرة أو تستحق الشجب أخلاقيا)[17]. فالتسامح أهم القيم التي حظيت بالاهتمام الواسع في الدراسات الفكرية، وعلى صعيد المراكز الإستراتيجية، والدراسات المستقبلية، لأن حضور

(16) جان توشار، المرجع نفسه، ص211.

(17) مونيك كانتو سبيربير، الفلسفة الأخلاقية، ترجمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط1، 2008، ص103.

العنف والإرهاب، يستلزم غياب التسامح والتعايش، وكتاب يوتوبيا، يسعى إلى تكريس المنظومة الأخلاقية والسعي نحو تحقيقها في الواقع، فتعدد العقائد في المجتمع اليوتوبي مسألة عادية ومألوفة، وغير هذا هو الغير مألوف، وما يميز النسبة العظمى من أفراد المجتمع هي التوحيد، يقول مور: "... فإن جميع ما عداهم من اليوتوبيون، بالرغم من اختلاف معتقداتهم، يتفقون معهم في هذا الشأن، وهو الإيمان بوجود كائن أعلى واحد، خالق الكون كله، ومدبره بحكمته، ويدعونه جميعا بلغة بلادهم (ميثرا) إلا أن نظرتهم تختلف من شخص لآخر..."[18].

فالاختلاف في العقائد لا يطال الأصول العقيدية بل الفروع فقط، فالنظرة هي أصل التفاوت في العقيدة، فكل معتقد يصبح صحيحا، ويجب احترامه، ولا يجوز التطاول على معتقدات الغير حتى ولو كانت بالنسبة إلينا مثيرة للرفض أو المقت، فاحترام المواطنين لايقوم فقط على تقدير الشخص كفرد، بل التقدير يؤسس على الكرامة التي تشمل كل ما يرتبط بها من أفكار ورؤى، وملكية... ويشير توماس مور إلى أن التسامح بين الأديان لا ينبغي أن يكون متعلقا بالممارسة الفردية أو الجماعية، فالبناء المؤسساتي ضروري لحماية معتقدات المواطنين، والنصّ الذي يؤكّد هذه الالتفاتة أو الحكمة المورية نسبة إلى مور هو: فقد بلغ سمع الملك يوتوبوس، قبل وصوله الى يوتوبيا، أن السكان لا يكفّون عن الخصام فيما بينهم... لذا قرّر منذ البداية، بعد أن أحرز النصر، أن يكفل القانون لكل شخص حرية اعتناق الدين الذي يريده، ويسمح له بدعوة الآخرين إلى دينه، بشرط أن يؤيد الدعوة بالمنطق وبهدوء ووداعة، وألا يستخدم العنف، ويمنع عن السب، فإذا ما عبّر عن آرائه بعنف وحماس متطرف، عوقب بالنفي أو بأن يصبح عبدا[19]، وبيان النص صريح في دلالة

(18) توماس مور، المصدر نفسه، ص208.

(19) المصدر نفسه، ص211.

التسامح، والدعوى إلى ضبط القيمة في شكل قاعدة قانونية مثل قيمة العدالة، فلا وجود للعدل في غياب القانون أو السلطة.

التربية المواطنية: تربية وتكوين المواطن في جزيرة اليوتوبيا مسألة ضرورية في بناء المجتمع عموما، فالتنشئة الأخلاقية ضرورية، إضافة إلى التكوين المعرفي والسلوكي، ومهمة التربية تندرج ضمن السلك الكهنوتي والنص التالي يكشف عن هذه المبادئ: "والكهنة هم المكلفون بتعليم الأطفال، ويعتبرون الاهتمام بأخلاقهم وفضائلهم لا يقل أهمية عن الاهتمام بتقدمهم العلمي، ويعملون منذ البداية على ملء أذهان الأطفال، وما زالوا يتّسمون بالرقة والمرونة، بالأفكار الصالحة والنافعة أيضا للحفاظ على الدولة، فإذا ما اتخذ هذه الأفكار لها جذورا في أذهان الأطفال، بقيت معهم طوال حياتهم وعادت بالنفع العظيم في المحافظة على حالة الدولة، فالدولة لا تنهار إلا نتيجة للرذائل التي تنبع من الأفكار الخاطئة"[20].

فالمهمة التربوية من مهام رجال الدين، وعلى رأس الاهتمامات التربوية هي التوعية الأخلاقية والتربية على الفضيلة، "فمعيار الشرف في المجتمع ما يؤديه الفرد من خدمات لهذا المجتمع، ولا يستند على نصيبه من الثراء أو حظه من الحسب، والقوة، فالعمل الصالح سبيل إدراك السعادة والهناءة..."[21].

ومن الأوليات في فلسفة التربية العمل على بناء القاعدة المعرفية التي تؤهّله للمواطنة الصالحة، وطريقة التواصل بين المعلمين والمتعلمين هي الحب والرقة، وتجنب القسوة والعنف في العمل التربوي، فالتربية في الصغر كما قيل كالنقش على الحجر، فتأصل الوازع الأخلاقي والمواطنية في نفس النشء قوة للدولة.

---

(20) المرجع نفسه، ص219.

(21) فؤاد محمد شبل، المرجع نفسه، ص50.

فلسفة الجزاء في اليوتوبيا:

كتاب يوتوبيا يتضمن العديد من القيم والمعاني الأخلاقية، ولسنا نرغب في تشخيصها جميعا، بل سنحاول عرض البعض منها ومن أهم الأفكار التي لفتت انتباهنا مضمون نظرية الإصلاح القانونية التي طرحت في فلسفة القانون، وبتعبير أدق نظرية الجزاء أو فلسفة العقاب التي ترفض إقامة العقاب على أساس العقاب، فالقاعدة المعتمدة في هذه النظرية هي: "ليس من الحق أن يسلب أحدا حقا ليس هو الذي منحه"، فحق الحياة الذي يسلب بالإعدام مسألة اختلافيه في القانون، فالمدرسة العقلية تدعو الى تشديد العقاب وإقامة أقصى العقوبات على المجرم، فالعنف الذي يسلط على المجرم في نظر هيجل ليس مشروعا في حد ذاته بل هو مشروع من حيث هو تجسيد لإرادة المجرم ذاته.

والمدرسة الحديثة تنادي بإعادة تربية المجرم وتأهيله، فالمواطنة الحقيقية لا تتطلب إعدام الأشخاص، لأن المواطن وحدة أساسية في التكوين الاجتماعي، وهي ما تعرف بنظرية الإصلاح؛ وتوماس مور في كتابه يؤسس لهذه النظرية، والنص التالي يبين الدلالة: "...فإن هذه العقوبة التي تفرض على اللصوص تتعدّى حدود العدالة، كما أنها ضارة بالصالح العام فهي عقوبة بالغة القسوة للسرقة، ومع ذلك فليست رادعا كافيا، كما أنه ليست هناك عقوبة يمكن التفكير فيها، كفيلة بأن تمنع من السرقة أولئك الذين يفتقرون الى حرفة أخرى يكسبون منها عيشهم، وليس هذا هو الحال في بلدي وحدها بل في جزء كبير من العالم... "[22].

يصدر مور حكما تقييميا على عقوبة الإعدام يقرّر فيه اجتناب المجتمع لطريق الحق والقيم في هذه العقوبة القاسية، فعدم تناسب الجرم مع العقوبة هو عين الظلم، فهي من القسوة بحيث الفطرة تظهر عدم التناسب وتؤكِّد بعدها عن العدالة، فمعاقبة السرقة بالإعدام ليست شيئا غير عادل وغير

(22) توماس مور، المرجع نفسه، ص73.

مؤثر فحسب، وإنما تؤدي كلك إلى جرائم أكبر وحجية الحكم تعود في نظره إلى الضرر اللاحق بالجماعة عند فقدها أحد المواطنين ـ وإن كان القضاء يعتبره مجرما ـ، فالمواطن يملك انتماءا معينا لأسرة أو معيل لمجموعة من الأفراد.

"فمن المؤكد أنه ما من شخص لا يعرف كم من المضحك والضار بالدولة أن تفرض نفس العقوبة على اللص والقاتل، إذ يرى أن اللص أنه لا يقل تعرضه للخطر إن حكم عليه بأنه لص عما إذا حكم عليه بأنه قاتل فهذه الفكرة وحدها كفيلة بأن تدفعه إلى قتل الرجل الذي كان سيكتفي بسرقته، وفضلا أنه لن يتعرض لخطر اكبر إذا أمسك به، فإنه سيكون أكثر أمنا بالتخلص من الرجل، وأقوى أملا في تغطية جريمته إذا لم يترك وراءه من يروي أحداثها، وهكذا بينما نحاول إرهاب اللصوص بالقسوة المتطرفة، فإننا لنغريهم على الفتك بالمواطنين الصالحين"[23].

كما أن هذه العقوبة غير ناجعة وفعالة في القضاء على الجريمة، فبواعث الجريمة لم تعالج من الجذور، كما أن مور لا يطرح عقوبة مناسبة ويؤكد على عدم إمكانية التفكير في وجود العقوبة، بل العقوبة يجب أن تتبع الأسباب والمسببين وليس الضحايا، فالعلل التي تدفع إلى الإجرام هي الظروف الاقتصادية والاجتماعية، فوظيفة الجماعة أو المؤسسة السياسيّة هي توفير فرص العمل وليس التفكير في العقاب كما أن مهمة القضاة تنحصر تقريبا في إجبار الناس على العمل"[24]، فالمُنازعات كما ذكرنا سابقاً غائبة ونادرة في المجتمع اليوتوبي، وعليه يفقد القضاة وظائفهم، ويصبحون عالة على المجتمع، أو يتقاضون أجورا بدون أن يمارسوا أعمالهم... فالوظيفة الرئيسة هي الأمر بالعمل، لأن البطالة هي أم الجرائم.

---

(23) المرجع نفسه، ص85.

(24) سلامة موسى، أحلام الفلاسفة، الشركة القومية للنشر والتوزيع، تونس 1961، ص29 (د.ط).

مدينة الشمس

توماسو كامبانيلا: 1568-1639

راهب وفيلسوف وشاعر، ومنجِّم ايطالي، انتسب إلى النظام الدومينيكاني، "حيث أتيحت له فرصة إرواء عطشه اللامحدود إلى المطالعة، حيث قرأ دون تمييز أعمال الفلاسفة، والأطباء، والرياضيين، والقانونيين، والإنسيين، والشعراء، وعلماء البيان والبلاغة، من قدامى ومحدثين... ولم يتأب عن مطالعة مؤلفات في العلوم الخفية والتنجيم، بل السحر أيضا، واستطاع أن يتمثل كل ما كان يطالعه بفضل ذاكرته وقدرته التفكيرية الاستثنائية "[1].

بدأ حياته كاتبا ومؤلفا ولكن سرعان ما اصطدم بمحاكمات، انتهت بأكثر من عقوبة واحدة في عاد 1591، حكم عليه بالحبس في نابولي بسبب مؤلف له مشهور عن الإثبات الفلسفي، وبعد ذلك تعاقبت المحاكمات عليه، وفي عام 1597 قدم للمحاكمة مرة أخرى بسبب أفكاره حول مثاليته، وبسبب دفاعه عن الجمهورية التيوقراطية، ومهاجمته للكنيسة، وحوكم مرة ثانية عام 1599 حيث تظاهر بالجنون، ورغم تعذيبه طويلا، فقد ظل على موقفه حتى صدر الحكم بالسجن المؤبد في: 1602 وظل في السجن طوال 27 عاما، دون أن يتغير موقفه ودون أن يتساهل في آرائه

(1) جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1997، ص511.

وأفكاره جاعلا من فلسفة الوحدة السياسيّة في الجنس البشري، مبدأ مطلقا يفسر فلسفته في الحركة، وخلال وجوده في السجن لن تنقطع كتاباته، ومراسلاته مع العالم الخارجي.

وفي سنة 1626 استطاعت الحكومة الاسبانية أن تحرّره من السجن، وفعلا انتقل إلى روما حيث سمح له البابا اورورباتو الثامن بالإقامة ومزاولة نشاطه الفكري من جديد، فعاد يدافع عن فكرة الوحدة جاعلا من فرنسا محور تصوره للعالم السياسي الجديد، وعلى ها الأساس، ساعد سفير فرنسا كامبانيلا على مغادرة ايطاليا حيث قضى بقية حياته في باريس، تحت حماية ملك فرنسا لويس السادس عسر، إلى أن توفي في 1639، وترك مجموعة ضخمة من المؤلفات الفلسفيّة، والسياسيّة تصل إلى حوالي ثلاثين كتابا، أهمها كتاب **مدينة الشمس** الذي هو نموذج من اليوتوبيا يملك قوة في الحضور الفكري الآن، وقبل التعرض لمبادئ المواطنة في مدينة الشمس نشير إلى بعض المؤلفات، ومنها كتاب (دلالة الأشياء والسحر) الذي عرض فيه آراء تليزيو يعرف فيه السحر بأنه فن استخدام قوى النجوم وتأثير الإرادة الإنسانية في الطبيعة[2].

وهذا الموقف يضعه في موقع التناقض والمفارقة مع غاليلي، والكتاب الثاني الذي هو (دفاع عن غاليليو) الذي كتبه في 1622، تضمن تصورات الحرية الفكرية التي كانت عنوانا لعصر النهضة، إذ (دعا فيه الكنيسة إلى ترك الحرية للبحث القائم على التجربة، لأن كتاب الطبيعة إذا درس درسا عميقا بان متفقا مع الكتاب المقدس..."[3].

أما كتاب (في الفلسفة العامة أو الميتافيزيقا) فيلتقي فيه مع ديكارت إلى حد بعيد، ويقيم فيه آراءه وآراء تيليزيو على أساس عقلي، اما كتاب مدينة الشمس فيعرض فيه أفكاره الاجتماعية ناحيا منحى أفلاطون في الجمهورية وتوماس مور في يوتوبياه.

---

(2) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، مصر، ط5، 1986، ص37.

(3) المرجع نفسه، ص37.

تقوم فلسفته على ثلاثة مبادئ أولا اعتبار الفلسفة أداة التجديد للضمير الإنساني، بكل دلالاتها الأخلاقية والدينية، ثانيا الوجود السياسي يتمركز حول ثلاثية فلسفية هي السلطة، الحب والحكمة، ثالثا الدولة المثالية هي تلك المدينة التي يمكن أن توصف بأنها جمهورية، يسيطر فيها مبدأ النوعية على جميع عناصر الوجود الاجتماعي، فهو على حد تعبير الأستاذة عطيات أبو السعود من أوائل المناهضين لفلسفة أرسطو، وللعلم المدرسي... الذي ساد الفكر الأوروبي في العصر الوسيط، كما أخذ بالنظام التراتبي للكون والموجودات الذي كان سائدا في العصور الوسطى..."[4].

ويمكن القول أن العوامل الكامنة وراء كتابة (مدينة الشمس) هي العوامل السياسيّة إذ أن معاناته وشعوره بالاستلاب، وغياب حق الحرية الذي تقوم عليه فلسفة المواطنة في المجتمع السياسي أو المدني، كانت من وراء التفكير في الكتاب الذي كان مشروع إصلاح سياسي، كما أن انتقاده لأرسطو جعل من فعله جريمة لا تغتفر في عرف الكنيسة آنذاك، فاتهم من خلالها بالزندقة والهرطقة، كما أنه شارك في المؤامرة لطرد المحتلين الأسبان، أما العوامل الدينية فهي إيمانه واعتقاده القوي في الخوارق والتنجيم الذي هو نوع معرفي غير مقبول من طرف المؤسسات الدينية لحد الساعة، كما أن التأثر بالمفكر أو المنجِّم نوستراداموس 1503/ 1566 يبدو جليًّا في عقيدته وفي تصوراته السياسيّة في كتاب مدينة الشمس وما يمكننا قوله أن الاعتقاد بأفكار حرة تجاوزية للواقع السائد تشكل مشكلة؛ فالمعاناة الفكرية والوجدانية التي يعيشها المبدع الحرفي عصر الظلامية، لا يمكن إدراكها بنفس التجربة التي كان يعايشها صاحبها.

يصوِّر كامبانيلا العلاقة بين الحاكم والمحكوم بأسلوب فني رائع وجميل، تظهر فيه قدرته التصويرية، ومعرفته العميقة بالبنية السيكولوجية للمجتمع أو الشعب، فيقول: "الشعب دابة لها مخّ مشوش غبي، لا تعرف

(4) عطيات أبو السعود، المرجع نفسه، ص386.

قوّتها، ومن ثم تقف محمّلة بالخشب والحجارة، تقودها يدان هزيلتان لطفل بالشكيمة واللجام، إن رفسة واحدة تكفي لتحطيم القيد، ولكن الدابة تخاف وتجبن، وتفعل ما يطلبه الطفل، ولا تدرك قدرتها على إرهابه، وأعجب من هذا أنها تكبل نفسها، وتكمّم لسانها بيدها، وتجلب على نفسها الموت مقابل دريهمات يتصدق بها الملوك عليها من خزانتها هي، إنها تملك كل مابين الأرض والسماء، ولكنها لا تعرف ذلك، وإذا هبَّ إنسان لينطق بهذه الحقيقة، لقتلته دون أن تغفر له ذنبه"[5].

فالسياسة والأخلاق عند كامبانيلا من سنخية واحدة، ولا يمكن الفصل بينهما، فهي ليست علما قائما بذاته، بل هي قائمة على محبة الإنسان لنفسه بالمعنى المتقدم، ومحبته للمجتمع الذي هو شرط أساسي في وجوده، وحلم كامبانيلا يتجلى في الرغبة في إيجاد إمبراطورية كبرى، يسيّر شؤونها مجلس من الملوك بإرشاد البابا، وأفضل تنظيم هو النظام القائم والمبني على أساس العلم الطبيعي والفلسفة، فيتولى شؤون السياسة والتدبير العلماء والفلاسفة، ونلاحظ تقاطعات بينه وبين أفلاطون في مسألة الاهتمام بالتربية الجنسية أو التنظيم الجنسي رغبة في تكوين المواطن القويّ والصالح، ويبدو أن الإشارة التي يرمي إليها ليست الشيوعية الجنسية بل النظرة إلى الغريزة الجنسية من حيث وظيفتها الطبيعية، وليس من حيث صورتها الشكلية التي تعكس اللذة، كما أن التربية المواطنية عند كامبانيلا تقوم على القدرة والقابليات، فالتكليف الوظيفي ليس قسريا، وفوق إرادة المواطن، بل ينبع من إرادة المواطن، وتعلقه بالفعل أو الممارسة، وكل عمل هو ممارسة وفعل أخلاقي، ولا يوجد عمل دوني أو محتقر، والعدالة تتحقق في منح المواطن من نتاج العمل على قدر حاجته وفضله، فينتفي الظلم والفقر، وتنظيم العمل وفقا لقدرات المواطن يمنح الفرصة للبحث والمعرفة خارج أوقات العمل، أما العمل المرهق، والذي لا يراعي

---

(5) ول ديورانت، قصة الحضارة، الجزء الثاني، المجلد السابع، ترجمة فؤاد اندراوس، دار الجيل، بيروت، ص302 (د.ط.ت).

القابلية يجعل المواطن يعيش حالة الاغتراب في العمل، وحالة الاغتراب الإنساني بسقوطه في غياهب الجهل وبالتالي الرذيلة، والنص الآتي يبين هذه الدلالة: "يبلغ تعداد سكان نابولي سبعين ألف نسمة، ولكن ليس بينهم أكثر من عشرة آلاف أو خمسة عشر ألف شغيل ولذا ينهك هؤلاء أنفسهم في عمل يتجاوز قواهم، أما في مدينة الشمس، فنظرا إلى أن الأشغال موزعة بالتساوي، فلا أحد يعمل أكثر من أربع ساعات يوميا..."[6].

فتنظيم ساعات العمل قاعدة لحرية المواطن العامل، كما أن الدقة التي يخضع لها مجتمع الشمس هو مجتمع يوتوبي تسقط فيه الملكية الخاصة وتنتهي الأسرة، وتقوم الحياة الجماعية وتنتهي الفردية تماما، إذ يتم التخطيط لكل شيء ومراقبة كل الأفراد والوفاء بحاجاتهم المادية والروحية، وهو ما يريح الإنسان من عبء المسؤولية والاختيار ويحل المشكلات، والتناقضات الاجتماعية، والتاريخية كافة، ومدينة الشمس في نظر الأستاذ عبد الوهاب المسيري هي انعكاس لعالم الطبيعة التي لا يحكمها سوى القوانين الطبيعية، وأعظم الرجال هو من يفهم هذه القوانين ويوظفها... ويوجه حياة المدينة لتكون على وفاق تام مع الكون والطبيعة[7].

مدينة الشمس:

كتاب مدينة الشمس، يجسّد ويؤرِّخ لحياة الفيلسوف أكثر مما يعبر عن الفكرة الحقيقية والمشروع السياسي الذي كان كامبانيلا يطمح إليه، فالطبعات التي تزامنت مع وجوده في هذا العالم، تعرضت لتنقيح وزيادات ارتبطت بمداراة كان من اللازم القيام بها للحفاظ على حياة الفيلسوف،

---

(6) ايميل بريهيه، تاريخ الفلسفة، الجزء الثالث، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1988، ص317.

(7) عبد الوهاب المسيري، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2001، ص261.

وعليه فالنسخة الأولى التي كتبها كما تقول ماريا لويزا برنيري في شبابه عندما كان جسده مقيّدا وعقله لا يزال حرا[8] اصحّ نسخة وأقرب إلى عقل كامبانيلا وقلبه، ويصوِّر عنوانها فكرة إصلاح الجمهورية المسيحية طبقا للوعد الذي وعد به الله القديسة كاترينا والقديس بردجيه، يستخدم كامبانيلا الحوار بين الفارس هوسبيتالر وبحار من جنوة يصف المدينة المثالية التي زارها خلال إحدى رحلاته، وتقع مدينة الشمس بالقرب من **تابروبان**، فوق سهل مترامي الأطراف، وهي مقسَمة عل هيئة دوائر، لكل دائرة أربع أبواب، وللوصول إليها يجب المرور عبر أربع شوارع، ويوجد معبد في مركز الدائرة، والملاحظ أن هندسة أو مخطط المدينة أقيم بدافع أمني بحت وهو حماية المواطنين من الغزوات، والاعتداءات الخارجية، فالأمن من القيم الأخلاقية الأساس التي تقوم عليها المواطنة، فغياب الأمن والأمان داخل الوطن يفقد المواطن القدرة الأولية لممارسة حقوق المواطنة، فالخوف عن الذات والأهل يدفع المواطن إلى التفكير فقط في الآليات اللازمة للحماية، وتصبح الحقوق الأخرى للمواطنة ثانوية، ولا نجد في التراث السياسي تلك القصة الفارسية التي تنصُّ على مايلي: عند وفاة الملك يترك الناس لأشهر دون ملك، فتشيع الاعتداءات والانتهاكات ...حتى يشعر المواطنين بضرورة الحاكم وضرورة امتلاكه جميع الصلاحيات، فالأمن قيمة وورقة بيد الحاكم، وسنتعرض للنظام السياسي في مدينة الشمس.

الملك العادل الذي يسمى الشمس (لديهم أمير مقدس يسمى (o)[9] - أما ول ديورانت فكتابة اسم الحاكم بهذا الشكل[10]، ومعناه في لغتنا (البحار) الميتافيزيقي وهو رئيسهم الروحي والزمني ويرجع إليه في كل

---

(8) ماريا لويزا برنيري، المرجع نفسه، ص125.

(9) المرجع نفسه، ص128.

(10) ديورانت، ول، قصة الحضارة، المرجع السابق، ص303.

الأمور[11]، يترأس السلطة السياسيّة والإدارية لهذه المدينة، فهو: "ميتافيزيقي من جنس الكاهن الأعلى، يملك العلم الكلي والسيادة المطلقة، والذي يقترب أو يشبه في الميتافيزيقا الجوهر الأول"[12].

صلاحياته الدستورية ليست مطلقة، بل نجد السلطة السياسيّة موزعة بين مجموعة من الهيئات، فهي تتركب من مجلس استشاري يقوم بمساعدة الحاكم في تسيير شؤون البلاد، ويمكن اعتبارهم باللغة السياسيّة المعاصرة وزراء، أو بلغة النظام الملكي أمراء، وهم (وزير القوة) المكلف بشؤون الحرب والسياسة، سواء كانت سلطة القرار، أو الاهتمام بشؤون الحكام العسكريين والمحاربين، والجنود والذخيرة، والتحصينات؛ ووزير أو أمير المعرفة الحكمة Sapience والمسئول عن جميع العلوم، وعن الدكاترة، والأساتذة المتخصصين في الفنون الحرة والآلية، ويساعده عدد من المشرفين أو القضاة مساو لعدد العلوم، وهم المنجّم، وعالم الكونيات الكوزموجرافيا، والعالم في الهندسة، والفيزياء، والبلاغة، والنحو، والطبيب والعالم في السياسة والأخلاق، ولهؤلاء العلماء كتاب واحد وهو كتاب الحكمة يقرأ على الشعب كله حسب تقليد الفيثاغوريين، ويمكن القول أن سلطة المعرفة شبه حاليا جميع الوزارات المتعلقة بالتعليم والتكوين المعرفي سواء كان مرحليا أو تعليما أكاديميا، أما أمير الحب فهو المسئول عن الشؤون الاجتماعية والأسرية، وتنظيم العلاقات بين المواطنين، وعليه فالنظام السياسي في مدينة الشمس يتركّب من الحاكم الأعلى (الشمس)، ثم يليه في التراتبية أمير القوة Pon، وأمير الحكمة Sin.وأمير الحب Mar حيث يمثّل هؤلاء الهيئة التنفيذية، وبجانبها "توجد جمعيتان تشريعيتان إحداهما تتألف من رجال الدين ولها سلطة التشريع،

---

(11) Tommaso Campanella, La Cité du soleil, traduction française Arnaud tripet, Librairie Droz Genève, 5eme tirage, 2000, p.6.

(12) Janet, Paul, Histoire de la Science Politique, Tome second, librairie philosophique de ladrange, 2 édition, Paris, 1872, p.256.

والثانية تتألّف من جمهور الشعب ولها الفصل في أمور السلم والحرب وإقرار القوانين"[13].

الأخلاق والمواطن:

من خلال المعطيات السابقة يبدو أن النظام السياسي موزع بطريقة تقوم على منطق العقل والعلم، فترأس شخص هرم السلطة مسألة ضرورية، ولا يمكن الاستغناء عنها، كما أن الحاكم الأعلى ليس مستبدا بالصلاحيات الإدارية بل هي مقسمة بالعدل على الأمراء الثلاث "أمير الجيش، وزير الدفاع، أمير الفكر، الحكمة، أمير الحب.

يبدو الفضاء التعدُّدي ظاهرا في التركيبة السياسيّة للمدينة، فالحرية السياسيّة موجودة في المشاركة السياسيّة التي يقوم بها المواطنين، فالحرية ليست هي العمل وفق الأهواء، فصرامة القانون ضرورة لازمة للتسيير السياسي، وقد قامت الأستاذة عطيات أبو السعود بتصوير هذه الصرامة فتقول:

"ننتقل الآن من الحرية الليبرالية، وتسامح الأديان في يوتوبيا توماس مور إلى الوجه الآخر لهذه الحرية، إلى النظام الصارم الذي يضع كل شيء في موضعه"[14]. أسلوب الصرامة في التعاطي مع المواطنين أدى إلى تعدد التأويلات لفكر كامبانيلا.

ومواطن مدينة الشمس يمارس المواطنة في أعلى صورة وهي تغيير الحاكم والأمراء، يقول ويل ديورانت: "وكل موظفيها صفوة مختارة، وهم قابلون للعزل عن طريق جمعية وطنية تضم كل من بلغ العشرين من سكان المدينة، وهؤلاء الموظفون المختارون على هذا الأساس، يختارون

(13) مصطفى الخشاب، علم الاجتماع ومدارسه، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة 1966، ص182 (د.ط).

(14) عطيات أبو السعود، المرجع نفسه، ص386.

بدورهم رئيس الحكومة الكاهن الذي يسمى (هو Hoh)..."(15).

"يجتمع الرؤساء الثلاثة عشر برئاسة الميتافيزيقي كل ثمانية أيام للبتّ في تعيينات رؤساء المقاطعات أو دوائر المدينة، أما الأمراء الثلاث عشر فينتخبون في اجتماع عام يحضره الجميع رجالا ونساء ...."(16).

ويشير كامبانيلا أن شروط الحاكم الأعلى ليست معطاة للجميع، يقول: "لا يستطيع أحد أن يصبح (o) إذا لم يكن ملما بتواريخ الشعوب وطقوسها وقرابينها وقوانينها، ثم يجب أن يكون على دراية بجميع الفنون الآلية، وأن يتعلم منها كل يومين فنا جديدا، وعليه أن يعرف جميع العلوم كالرياضيات والفيزياء والتنجيم، كما أنه ليس في حاجة إلى معرفة اللغات لأن لديه مترجمين ...كما أنه يجب أن يتخطى الخامسة والثلاثين لكي يتسنى له الحصول على مثل هذا المركز وأن يستمر في شغل منصبه حتى يتم العثور على رجل يفوقه علما وقدرة على النهوض بأعباء الحكم..."(17).

فالحاكم يملك جميع الصلاحيات مادامت الشروط متوفرة فيه، وإذا غابت وجب عزله وإقالته، وهذا هو جوهر المواطنة، ومن الإشارات اللطيفة الواردة في كتاب مدينة الشمس عن الوطنية والمواطنة، ما جاء في ثنايا الحوار حول المشاعية، فإذا كان كل شيء مشاع، والضروري متوفر للجميع، فلم العمل، وما الغايات التي ستحرك المواطن نحو العمل؟يبدو أن بداية الحوار تبدأ بالإقرار بالعجز عن مناقشة الفكرة، والجواب كان أن الدافع إلى العمل والاجتهاد هو الوطنية أو المواطنة: "لا يمكنني أن أناقش هذه الفكرة، وكل ما أستطيع أن أقوله لك هو أنهم يحبون وطنهم حبا صادقا عجيبا، بل إن حبهم لوطنهم أعظم من حب الرومان لبلادهم،

(15) ول ديورانت، المرجع نفسه، ص303.

(16) Léon Blanchet, Campanella, librairie Félix Alcan, PARIS, 1920, P 499.

(17) ماريا لويزا برنيري، المرجع نفسه، ص133.

لأنهم ذهبوا في التخلي عن الملكية إلى حد أبعد منهم بكثير، وأعتقد أن القسيسين والرهبان، عندنا لو استغنوا عن العائلات والأصدقاء، وعن أي طموح إلى المناصب العليا، لأصبحت ملكياتهم أقل مما هي عليه وتشربوا بروح القداسة والإحسان للجميع".

المواطنة هي إقصاء كل انتماء للذات، ولغير الوطن، والحياة من أجل الوطن فقط.

تعتمد الممارسة السياسيّة أساسا على القيم الأخلاقية، وتطبيق ومراقبة ممارسات المواطنين لمدى التزامها بالقيم أو انحرافها عنها، يقول B. Malon: "التدخل الحكومي ليس له حد لأن جميع القيم الأخلاقية مطلوبة، فالقانون منح هذه القيم بعدا أو صيغة رسمية، فحتى القضاة يعينون طبقا للسلم الأخلاقي فالشهامة أو الأريحية والشجاعة، العفة، الكرم، العدل والإنصاف، الحذق، الحقيقة..."[18].

ومنه يتبين لنا أن الدلالات الأخلاقية المتضمنة في اليوتوبيات هي مصدر استقى منها رجال السياسة مبادئهم أو بالأحرى شعاراتهم، فالمفكر Villegardelle المترجم الوفي لتوماس مور، وكامبانيلا يصرِّح بأن مدينة الشمس أعلى من اليوتوبيا لتوماس مور[19]، فالمعرفة رأس القيم التي ينبغي التحلّي بها، لدرجة تصل بالمواطن إلى عبادة المعرفة، فالمعرفة بجميع العلوم فريضة، لأن الارتقاء الإنساني لا يتم إلا بها فهي القوة التي تمكننا من التحكم في الطبيعة، كما أن لغات التواصل العالمي ينبغي على مواطن مدينة الشمس التمكن منها جميعا، يقول كامبانيلا: "... وقد أظهرت تعجبي من معرفتهم الواسعة بالتاريخ، فأخبروني أنهم يعرفون لغات كل الأمم، لأن من عادتهم إرسال السفراء إلى جميع بلاد العالم لتعلم ماليها من خير أو شر، وقد حصلوا من ذلك فوائد جمة..."[20].

---

(18) Malon, B, Précis historique et pratique de socialisme, feiix alcan, paris 1892, p 25.

(19) Ibid, p. 24.

(20) ماريا لويزا برنيري، المرجع نفسه، ص130.

فالغاية من المعرفة، والتمكّن من لغات العالم، هي المعرفة أو العلم بالتجارب الأخلاقية للأمم، وتشير الظروف التاريخية لفكرة المشاعية، أن امتعاض المجتمع البشري خلال حركته التاريخية من الملكية الفردية، ومن النتائج السلبية التي استتبعتها، فالمشاعية في التصور الأفلاطوني متعلقة بالمسألة الجنسية أما عند كامبانيلا فتتجاوز المسائل الجنسية إلى المجد والمال والمعرفة والللذات، يقول كامبانيلا: "كل الأشياء مشتركة بين السكان، ويقوم القضاة بالإشراف على إدارتها، ولا يقتصر الاشتراك على الطعام، بل يشمل المعرفة والمباهج والمسرات وأوجه التشريف والتكريم، بحيث لا يستطيع شخص أن ينفرد بتملك أي شيء..."[21].

الملكية الفردية رأس الخطايا وأم الآفات الاجتماعية، فالتفاوت في ملكية الأشياء يخلق حالات الحرمان وبالتالي تتولد الجرائم، فالغنى والفقر ليس جبرية فوقية (لاهوتية) بل هي جبرية إنسانية، وفي الفقرة التالية يبرر كامبانيلا تصور المشاعية: "...إن الملكية ...هي الأصل في حب الذات، فالأب الحريص على أن يهيئ لابنه الثروة والترف، إما أن يسعى للاستحواذ على الثروة العامة، وذلك إن كان قويا وجريئا، وإما أن يصبح جشعا ومنافقا إذا كان ضعيفا، ولو جرد الناس من حب الذات لما بقي إلا الحب الذي يجمع بين أعضاء المجتمع"، ولذا نجد مؤرخو الفكر الاشتراكي يضعون كامبانيلا في مصاف رواده على قاعدة المشاعية المطروحة في مدينة الشمس.

الأسرة عند كامبانيلا:

يلتقي كامبانيلا مع أفلاطون في مسألة اختيار المرأة لإنجاب مواطنين صالحين، ولكنه يمنح صلاحية هذا الاختيار لأمير الحب الذي يشرف على زواج الجنسين ليستوثقوا من أنهم يتصلوا بعضهم البعض لينجبوا أحسن

---

(21) المرجع نفسه، ص130.

الذرية، فسكان مدينة الشمس كما ورد في الحوار يسخرون من الآخرين الذين يهتمون بنتاج الخيل والكلاب، ويهملون نسل الإنسان ومن الأولى التفكير في النوع وكماله لأنه المجسد الحقيقي لله في الأرض، كم أن القضاة في مدينة الشمس حددوا للزواج أو اللقاء الجنسي سنا معينة فهو للرجال 21 سنة وللنساء19 سنة [22].

الاتحاد أو اللقاء الجنسي ليس الغرض منه فقط الحفاظ على النوع أو تحسينه بل أيضا لتحسين العمل الجماعي، فعلى حد تعبير بول جانيه: يجعل كامبانيلا من مهام القضاة مراقبة العلاقات الطبيعية الحرة للنوع البشري، ويكلف شرطة مستبدة ومتسلطة وفضولية بمتابعة العواطف الشخصية، إذ تجاهل حقوق القلب والكرامة الفردية..." [23].

فلسفة التربية:

تحتل العلوم المكانة الرئيسة في التربية والتعليم في مدينة الشمس، إضافة إلى العمل اليدوي، وفلسفة التربية تقوم على أسس فنية رومانسية، فالتصوير على رأس الديداكتيك البيداغوجي في هذه المدينة، فالتدريس بالعرض أو بما نسميه حاليا المجلات الحائطية يعتبر وسيلة ناجعة في تكوين المتعلّم، فالعين أو الملاحظة الحسية هي نافذة مواطن مدينة الشمس نحو المعرفة ونحو آفاق الكون، ويتولّى التدريس أو التكوين المرحلي أربعة من الشيوخ الذين يتولون التدريس... وفي سن السابعة يتعرفون على المعارف أو المهارات الحركية...

يتعلم كل فرد جميع أنواع الفنون... وبعد بلوغ الثالثة من العمر يتعلم الأطفال اللغة وحروف الأبجدية بالمشي حول الحوائط في أربعة صفوف يقودهم أربعة من كبار السن الذين يتولون التدريس لهم، ويعودون حتى سن

---

(22) Léon Blanchet, Campanella, librairie Félix Alcan, PARIS, 1920, P 500.

(23) Janet, Paul, Histoire de la Science Politique, Tome second, librairie philosophique de ladrange, 2edition, Paris, 1872, p257.

السابعة... ويؤخذون في جولات حول الورش الخاصة بالحرف المختلفة كالخياطين والنقاشين والصائغين... لكي يكتشفوا ميولهم واستعداداتهم.

فالتربية على حب الوطن تبدأ بتكوين القاعدة المعرفية للمواطن وليس التجهيل، لأن خطر الجاهل أكبر من خطر العارف أو العالم، ومراعاة القدرات فيحد ذاته عدل وإنصاف.

مدينة الشمس وفلسفة العمل:

والعمل والمعرفة هما عماد مجتمع المدينة التي أسسها كامبانيلا في فكره قبل أن يجسدها في كتابه، ومعاناته مع التعذيب الذي رافقه طيلة حياته والذي استمر في إحدى الحالات مدة أربعين ساعة [24].

فالعمل دون معرفة جنون، والمعرفة دون عمل عبث، إذ أشاد كامبانيلا بفضل العمل الإنساني ونعى على هؤلاء الذين يأكلون من عمل غيرهم، فهؤلاء في الدولة أشبه بالعقيمات، فالعمل واجب على كل مواطن، ولكن مراعاة الاستعدادات، والفوارق الفردية والجنسية ضروري لتحقيق الإنصاف، فعمل الأنوثة يختلف عن عمل الرجال، فيجب إذن أن يكلف كل مواطن بالعمل الذي يناسب استعداده.

العمل فضيلة إنسانية، ولا يجب أن ننظر إلى مقامات الرجال، ودرجاتهم الاجتماعية؛ فهذه تتحدّد بالعمل والخدمات في سبيل المواطنين، كما تطرق كامبانيلا لمسألة توزيع الإنتاج، فالكل له الحق في الإنتاج بحكم المواطنية، ولكن التوزيع خاضع لمقاييس العدل والإنصاف، فدرجة المساهمة في العمل الاجتماعي تشكل معيارا في عدالة التوزيع، ومتى كان العمل مفروضا على كل مواطن والإنتاج موزعا بحيث يكفل إسعاد كل مواطن، انتفت في المجتمع غرائز الأنانية وحب الأثرة وقوى التضامن المادي والروحي بين أعضائه.ومتى اطمئن المواطنون إلى تحصيل أرزاقهم

---

(24) ول ديورانت، مصدر سابق، ص302.

وتوفر لهم ما أرادوه، انصرفت جهودهم إلى تحصيل العلم والمعارف، والى التفلسف والمساهمة بنصيب فعال في الشؤون السياسيّة والاجتماعية.

على العموم يعتقد البعض من رجال الفكر والسياسة أن اليوتوبيا تقوم على إنكار سلامة المجتمع القائم والتشكيك في إمكانية إصلاحه. ومن هذه الزاوية فهي تنطوي على مشروعات نظرية منفصلة عن الحقائق الاجتماعية القائمة والتطور التاريخي الذي قاد إليها، فهي تتعامل مع النظام الاجتماعي في لحظة معينة كحقيقة مستقلة عن زمانها ومكانها وتاريخها، أي بكلمة أخرى، منفصلة عن حقيقتها كتجمع إنساني ذي هوية تاريخية، فهي لا تنظر أبداً إلى «الإمكانية» الفعلية لتحول المجتمع المنظور إلى مدينة فاضلة طبقاً للتصور المقترح إذ يميل أكثر دعاة المدينة الفاضلة إلى اعتبار الطبيعة الإنسانية فاضلة، وأن ما يعرض للفرد من آثام هو ثمرة للظروف الاجتماعية.

وهذا ما نلاحظه في كتاب: يوتوبيا للسير توماس مور، وإذا جرى استبدال هذا المجتمع بمجتمع جديد فاضل، فسوف يزول الإثم وأسبابه من حياة الجماعة بصورة أوتوماتيكية. يعتقد هؤلاء الدعاة أيضاً بأن الإنسان مؤهل لبلوغ درجة الكمال، وينادون بضرورة إصلاحه وتمكينه من بلوغ تلك المرتبة. طبقاً لهذه الرؤية فإن غرائب حياة الإنسان وما تنطوي عليه من نوازع شريرة ليست جزءاً من طبيعته الإنسانية. وهم ينادون بهذه الرؤية في مقابل تلك التي تقول بأن طبيعة الإنسان وجوهره ينطوي على نوازع الخير والشر معاً كما ينطوي على أسباب السعادة وأسباب الشقاء، وأن تغيّر شروط الحياة في بيئته الاجتماعية يمكن أن تخفف من النوازع الشريرة في الإنسان، أو تزيد نزوعه إلى الخير والفضائل لكنها لا تغيّر أبداً من جوهر الطبيعة الإنسانية التي تظل على الدوام قابلة لسلوك طريق الخير بمثل ما هي قابلة لسلوك الطريق المعاكس.

ولكن دعاة المثالية لايميلون لهاته الرؤية، ولا يقبلون بما يترتب عليها. بل يرون أن تغيير الظرف الاجتماعي سوف يؤدي إلى اقتلاع أسباب

الإثم والشقاء نهائيًا، أي عودة الإنسان إلى ما يعتبرونه جوهره الأصلي الفاضل والخيِّر.

ونعتقد أن الخطاب اليوتوبي هو خطاب إنسان مابالقوة لإنسان ما بالفعل، فالإنسانية الحقيقية، والفعلية تتسّتر في الخطاب اليوتوبي بجميع أشكاله رواية، قصة، رسم، سينما... معبِّرة أولا عن الرفض والكبت الذي مارسه من يشترك في الصفات الخلقية ضد الآخر، فهو لا يعبّر فعليا إلا عن الكائن الحيواني، فمن وظائف اليوتوبيا الوعي بالـ ليس - بعد فهي على حد تعبير الأستاذة عطيات أبو السعود: "رسم ما قد كان وما يزال جديرا بأن يبقى في المستقبل، وهي تفصح عما لم يتكشف في الماضي..."[25].

فالمثل والقيم الأخلاقية تشكل الدافع الرئيس لكتابة جميع اليوتوبيات، فالأخلاق هي القانون بلغة السياسة، والسياسة هي الأخلاق أو الايتيقا بلغة الأخلاق، وبما أن العنف أو التسلُّط الممارس من قبل المؤسَّسات الثقافية دينية كانت أو سياسيّة كان عوامل إبداع اليوتوبيا فإن جميع اليوتوبيات مهدت لظهور مبدأ المواطنة في العهد الحديث والمعاصر، وفي الأخير يمكن القول أن القيم الأخلاقية لا تنفصل عن قيم الجمال، ولا عن قيم الحق، واليوتوبيات فنّ التعبير عن الأمل بالسعادة في عصر اليأس والاغتراب.فكل جميل يعود إلى اليوتوبيا.

من خلال القراءة المتواضعة لمسار مفهوم المواطنة عبر التاريخ لاحظنا أن الدلالة كواقع، وكمأمول كانت مشتركا إنسانيا، فجميع الثقافات تضمّنت الأمل في وضعية سياسية، يعيش فيها العدل، وتتفتق فيها القابليات الإنسانية نحو الغد الأفضل، فغياب المصطلح من الثقاتفة الإسلامية مثلا لا يوجب إقصاء الحضور الدلالي الذي كان موجودا في اللغة العربية، والتاريخ الإسلامي، والرهان الذي نقدمة لدعاة التفرد بالمبدأ، هو كالتالي

---

(25) عطيات أبو السعود، المرجع نفسه، ص132.

إذا كنا نسلم بوجود شعوب قديمة في التاريخ، ونسلم أيضا بعجزنا عن فك أسرار لغتها، فكيف لنا نفي وجود شيء، أو مبدأ لدى هاته الثقافات، ونحن لم نقدر بعد على فك شفرات هذه الرموز؟

الخاتمة

المواطنة اصطلاح يشير إلى الانتماء إلى الأمة أو الوطن، فهي مقام وعلاقة اجتماعية تقوم بين فرد طبيعي، ومجتمع سياسي، وعلى أساس هذه العلاقة يقدِّم الطرف الأول الولاء، ويتولّى الطرف الثاني الحماية، وتتحدد هذه العلاقة بين الفرد والدولة عن طريق القانون.

ومرونة المفهوم تُنبئ عن المسار المتعثِّر الذي عرفه المفهوم، فمنطق القوة والحروب ولّد الطبقية، والتفاوت الاجتماعي داخل المجتمع المدني، الذي كان قاعدة للمجتمع السياسي، فبنية المجتمع السياسي الطبقية، من الأمور المألوفة، والتي لا يتطرّق اليها الاستهجان إطلاقا، وهذا ما لاحظناه في المجتمع الإغريقي والروماني.

أرسطو المعلم الأول، وعقل اليونان يعكس هذا التقليد في كتابه السياسة، إذ الرقّ عنده من الأمور التي أوجدتها الطبيعة، وليست من ابتكار الجماعة، والتصور الإسلامي للمواطنة ينطلق من القواعد والأسس التي تنبني عليها الرؤية الإسلامية لعنصري المواطنة وهما الوطن والمواطن.

وبالتالي فإن الشريعة الإسلامية ترى أن المواطنة هي تعبير عن الصلة التي تربط بين المسلم كفرد وعناصر الأمة، وهي الأفراد المسلمين، والحاكم والإمام، وتُتوج هذه الصلات جميعاً الصلة التي تجمع بين المسلمين وحكامهم من جهة، وبين الأرض التي يقيمون عليها من جهة أخرى .وبمعنى آخر فإن المواطنة هي تعبير عن طبيعة وجوهر الصلات

القائمة بين دار الإسلام وهي (وطن الإسلام) وبين من يقيمون على هذا الوطن أو هذه الدار من المسلمين.

وبحلول عصر الأنوار نجد أنفسنا أمام تحديد حديث لمبدأ المواطنة، والأصل في الكلمة كان بالإحالة إلى الوطن الذي يقطنه شعب معين، وبالتالي أصبح هذا المبدأ هو قاعدة الارتباط بالوطن، وليس الدين، وأصبحت الدولة في موقع واحد من كل المواطنين، فهي لـ «كل» المواطنين، بغض النظر عن أديانهم واتجاهاتهم، والمهم فقط هو أنه ينتمي لـ «الدولة»، على عكس التحديد الديني الذي كان يفرض انتماء الفرد إلى الله، وبالتالي إلى الحاكم ولي الله على الأرض، فحلّ مفهوم المواطن بدل الرعية، بمعنى أن هذه المسألة تخص العلاقات في إطار «الهيكل السياسي» الذي هو الدولة عكس التصور الديني كان يجعل العلاقة بين الرعايا والملك.

والتصور الذي فرضته الحداثة يجعل العلاقة بين الأفراد في إطار مؤسسة تحكمهم، وهم معنيون بمن يكون السلطة فيها، هي الدولة. وهم من يقرر الصيغة والآليات التي تسير فيها، وهذا ما لاحظناه عند الفيلسوف الانجليزي جون لوك، وعند جان جاك روسو.

الشعب هنا هو مجموع المواطنين، هذا الذي كان يعرّف بانتمائه الديني، والذي أصبح في تقابل مع الدولة دون وسائط، وهذا التعريف السياسي بالتقابل مع الدولة، رافقه تعريف بالتقابل مع الذات، وفي التميّز عن الآخر، وهنا كانت القومية، حيث حلت محل «الملة»، التي تقوم على الانتماء لدين معين، وبالتالي أصبح تعريف الفرد نابعا، ليس من دينه، بل من انتمائه القومي.

ولهذا تأسست ليس دولة المواطنين فقط، بل الدولة الأمة أو الدولة القومية ومعاهدة واستفاليا تؤرِّخ لهذا الميلاد، كما تشكلت شريحة جديدة عرفت بالبورجوازية والتي كان توحيد السوق أهم بالنسبة لها من شكل

السلطة التي ستحكم فيها، والذي قام على أساس دكتاتوري أولاً، قبل أن يفضي النضال إلى تكريس مبدأ المواطنة كجزء من دولة ديمقراطية مدنية حديثة.

لقد كان همّ البورجوازية السوق، وليس التساوي بين المواطنين، وكان هدفها تعظيم ربحها وليس الوضع الإنساني لهؤلاء، لكن حاجتها إلى القانون الذي بدا كعنصر جوهري في التنظيم الاقتصادي الجديد، فرض أن تؤسس دولة مدنية تقوم على المساواة بين المواطنين، وأمام القانون فقط، أي ليس في الاقتصاد الذي أقرّ عدم التساوي فيه، وهذا ما تبنته الفلسفة الليبرالية.

ونظرا لعوامل متعددة حدثت على ظهر الكوكب، من حروب، وتدني المداخل الفردية في بلدان الجنوب، بدأت الهجرة نحو عالم الشمال، تشكّلت داخل دول الشمال أقليات، متعددة الديانات، والثقافات، أصبحت نتيجة الإقامة صاحبة حق في المواطنة (حق العمل ...حق الجنسية، وهذا الذي ساهم في إعادة النظر الى مفهوم المواطنة الذي يمنح هذا الحق تبعا لمبدأ الإقامة، فتغير مفهوم الوطن، فلم يعد يقتصر، في الغالب، على مواطني الأمة بل شمل وجود أقليات أخرى، مجموعات لم تتبلور في أمة، أو مجموعات من أمم أخرى، وهذا ما عبرنا عنه بنهاية المواطنة، إذ سرى على هذه الأقليات القانون ذاته الذي يحكم الشعب أو المواطنين الأصليين، بمعنى أنها خضعت للقوانين والآليات ذاتها التي تقوم عليها الدولة. هذا في المستوى السياسي، مستوى العلاقة مع الدولة.

لكن الطابع القومي لهذه المجموعات فرض حقوقاً أخرى في المستوى الذي يخص الطابع القومي ذاته، وهي الحقوق الثقافية التي قام الأستاذ ويل كيمليكا kimlika بالتأسيس النظري لها، وبالتالي فوجود أقليات لا يفرض إلغاء الطابع القومي للأكثرية من أجل تكريس مبدأ المواطنة.

فمبدأ المواطنة يتعلق بالشكل الذي تتخذه الدولة، بالصيغة التي

- القرآن الكريم.
- العهد الجديد، جمعية الكتاب المقدس في الشرق الأدنى القديم، بيروت، 1964.

المصادر:

- أرسطو، في السياسة، ترجمة الأب اغسطين بربارة، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، ط2، بيروت، 1980.
- أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ترجمة: حنا خباز، دار القلم، ط5، بيروت 1985.
- الفارابي، ابونصر، رسالة التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق سحبان خليفات، منشورات الجامعة الأردنية ط1، الأردن 1987.
- آراء أهل المدينة الفاضلة، تعليق ألبير نصري نادر دار المشرق، ط2، بيروت، 1968.
- كتاب الملة، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، ط2، بيروت 1991.
- السياسة المدنية، تعليق: فوزي متري نجار المطبعة الكاثوليكية، د.ط، بيروت، 1964.
- سبينوزا رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2005.
- سبينوزا، باروخ، كتاب السياسة، ترجمة: جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس 1999.
- كانت، ايمانويل، مشروع السلام الدائم، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، ط1، القاهرة 1952.
- لوك جون، في الحكم المدني، ترجمة: ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، د.ط. بيروت 1959.
- لوك، جون، رسالة في التسامح، ترجمة: منى أبو سنه، المجلس الأعلى للثقافة، ط1،

تتشكل فيها، بغض النظر عن طبيعة السكان، وحين تقرّ بأن مبدأ المواطنة هو الذي يحكم علاقتها، يكون كل سكانها هم مواطنون، بغض النظر عن طابعهم القومي أو دينهم، كما لاحظنا أن مبدأ المواطنة يقوم على سلم من القيم التي ترتبط بتجربة المواطن الشخصية، فكانت المواطنة شعور بالانتماء والولاء للوطن، وللقيادة السياسيّة التي هي مصدر الإشباع للحاجات الأساسية، وحماية الذات من الأخطار المصيرية.

فهي تتأسس على حس المسؤولية، وعلى الشعور، والذي يأخذ مستويات منها، شعور الفرد بالروابط المشتركة بينه وبين بقية أفراد الجماعة كالدم، والجوار، والموطن وطريقة الحياة بما فيها من عادات وتقاليد ونظم وقيم وعقائد ومهن وقوانين وغيرها وشعور الفرد باستمرار هذه الجماعة على مر العصور، وأنه مع جيله نتيجة للماضي وأنه وجيله بذرة المستقبل، وشعور الفرد بالارتباط بالوطن وبالانتماء للجماعة، أي بارتباط مستقبله بمستقبلها، وانعكاس كل ما يصيبها على نفسه، وكل ما يصيبه عليها، واندماج هذا الشعور في فكر واحد، واتجاه واحد، وحركة واحدة.

ومعنى ذلك أن مصطلح المواطنة يستوعب وجود علاقة بين الدولة أو الوطن والمواطن وأنها تقوم على الكفاءة الاجتماعية والسياسيّة للفرد، كما تستلزم المواطنة الفاعلة توافر صفات أساسية في المواطن تجعل منه شخصية مؤثرة في الحياة العامة، والتأثير في الحياة العامة والقدرة على المشاركة في التشريع واتخاذ القرارات.

المراجع:

- الجابري، محمد عابد، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت 1997.
- التريكي، فتحي، أفلاطون والديالكتيكية، الدار التونسية للنشر، د.ط.، تونس، 1985.
- الجرف، طعيمة، المدينة الفاضلة بين المثالية والواقعية في الفلسفة اليونانية، مكتبة القاهرة الحديثة، د.ط. القاهرة 1968.
- الطويل، توفيق، قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام، دار الزهراء للإعلام العربي، ط1، القاهرة، 1991.
- القبانجي، صدر الدين، علم السياسة، الشركة العالمية للكتاب، ط1، بيروت، 1997
- المودودي، أبو الأعلى، نظرية الإسلام السياسية، دار الفكر، د.ط. دمشق 1967.
- الموسوي، موسى، من الكندي إلى ابن رشد، منشورا ت عويدات، ط3، بيروت، باريس 1982.
- النشار مصطفى، تطور الفلسفة السياسية، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 2005.
- النشار، مصطفى، ضد العولمة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة 1999,
- النقاطي حاتم، مفهوم المدينة في كتاب السياسة لأرسطو، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، اللاذقية سوريا 1995.
- النجيمي، محمد لبيب، مقدمة في فلسفة التربية، مكتبة الأنجلوالمصرية، ط2، القاهرة 1967.
- إمام، عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة، المجلس الأعلى للثقافة د.ط. مصر 2002.
- إمام، عبد الفتاح إمام، توماس هوبز، دار الثقافة للنشر والتوزيع، د.ط. مصر 1985.
- إمام، عبد الفتاح إمام الطاغية، سلسلة عالم المعرفة، العدد 183، مارس، الكويت 1994.
- أيمن بن حميد، الفكر السياسي عند صولون، مجلس الثقافة العام، مصر 2006
- بدوي، عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، ط3، بيروت، 1979.
- بدوي، عبد الرحمن، أفلاطون في الإسلام، دار الأندلس، ط2، بيروت، 1980.
- بدوي، عبد الرحمن، الإنسان الكامل في الإسلام وكالة المطبوعات، ط2، الكويت 1976.
- بريهيه، أيميل، تاريخ الفلسفة ج3، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر،

- توشار، جان تاريخ الفكر السياسي ترجمة: علي مقلد، الدار العالمية للنشر والتوزيع، ط2، بيروت، 1983
- تيري باكو، طوبيا والطوباويون، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار الفارابي، ط1، بيروت، 2008.
- جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ترجمة: حسن جلال العروسي، دار المعارف، مصر 1969
- جلسون، إتين هنري، روح الفلسفة المسيحية، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، ط3، 1993.
- العالي، عبد السلام بنعبد، الفلسفة السياسية عند الفارابي، دار الطليعة، ط4، بيروت 1997.
- عبد اللطيف عبادة، اجتماعية المعرفة الفلسفية، المؤسسة الوطنية للكتاب، د.ط. الجزائر 1984.
- علي احمد عبد القادر، تطور الفكر السياسي، مكتبة الشرق، ط1، القاهرة، 1970.
- شبنجلر، أسوالد، تدهور الحضارة الغربية، ترجمة: أحمد الشيباني، منشورات دار مكتبة الحياة، لبنان د.ط. ت
- ريكور، بول محاضرات في الايديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، بيروت 2002.
- فاروق سعد، مع الفارابي والمدن الفاضلة، دار الشروق، ط1، القاهرة، 1982.
- نورمان كانتور، التاريخ الوسيط، ترجمة قاسم عبده قاسم، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط5، مصر، 1997.
- مجموعة مؤلفين، الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1983.
- محمد لبيب النجيمي، مقدمة في فلسفة التربية، مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، القاهرة، 1967.
- محمود فهمي زيدان، الاستقراء والمنهج العلمي، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، 1977.
- منصور، اسحق نظريتا القانون والحق، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، الجزائر، 1992.
- هربارت ماركيوز، نحو ثورة جديدة، ترعبد اللطيف شرارة، دار العودة، د.ط.، لبنان 1971.

القواميس:

- ابن منظور، لسان العرب، إعداد يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت.

- الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية، لبنان 1995.
- الفيروز أبادي، القاموس المحيط، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1983.
- المقرّي، احمد المصباح المنير، ج2، مطبعة البابي الحلبي وأولاده، مصر 1950.
- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، د.ط.، بيروت 1982.
- عبده الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية، المركز التربوي للبحوث والإنماء، ط1، بيروت، 1994.
- عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، ط3، القاهرة، 2000.
- مجموعة من المؤلفين، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، د.ط.، القاهرة 1983.

الموسوعات:

- عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، المجلد الخامس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط3، بيروت، 1996.

المجلات:

- مجلة فصول، المجلد السابع العدد الثالث والرابع، سبتمبر1987.
- مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 19/ 20، 1992.
- المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد 19، 2008.

المراجع باللغة الأجنبية:

Erasme. Eloge de la folie, trd: Marie Delcourt, Flammarion, Paris, 1987.

Bertrand Vergely. Le dico de la philosophie, ED, Milan Toulouse, 1998.

Paul Faulquier. Dictionnaire de la langue philosophique PUF, 3eme édition, 1978.

The New Encyclopedia Britannica, Volume 3, Micropaedia, Library of Congress, 15th Edition, U.S.A, 2003.

هـذا الكتـاب

يصطدم البحث في المسائل الإنسانية بكثير من العوائق، والصعوبات، بالقياس إلى القضايا الطبيعية التجريبية، والتي تكون بالنسبة للظواهر الإنسانية مجرّد لعب أطفال. وقد اهتمت الإبيستيمولوجيا كفضاء معرفي بمبحث العوائق المعرفية والمنهجية في الدراسات البحثية عموماً، والإنسانية بوجه أخص.

ونجد استتباعات العوائق ظاهرةً في مسألة تهميش المجتمعات الشرقية، وتصدير نظرة السمو والتعالي للإنسان الغربي من العادات الذهنية التي أصبح حضورها في الفكر الشرقي من الأمور الضرورية للبقاء، والتي كانت وليدة المركزية الإثنية التي أسس لها الغرب بكلّه وكلكله على مستوى الممارسات السياسية، وعلى صعيد أكثر خطورة، وهو الحقل التنظيري الذي كانت المفاهيم، والتصورات على رأس القائمة المطلوبة، فمفاهيم الحرية والعدل والمساواة والمحبة... كحدود أو كتصورات كان الغرب هو الأصل والسابق في تكريسها والدفاع عنها.

النتيجة أن المواطنة نتاج الأمل الإنساني كله، وليست حكراً على فكر دون فكر، وإعلان الفكر الغربي بأبوّته لها، لا يلغي الميراث الجيني، الذي تقاطعت فيه الثقافات، في إنتاج الأمل في العيش الكريم في ظلّ نظام سياسي مؤسّس على قيم إنسانية عالمية تغيب فيها الحدود الإثنية، والجغرافية.

من المقدمة

ISBN 978-9947-34-083-7
9 789947 340837

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3
محل رقم 1، المحمدية
تلفاكس: 88 97 35 41 213 +
خلـوي: 03 76 20 661 213 +
email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون

الحمراء - شارع ليون - برج ليون، ط6
بيروت-لبنان - ص. ب. 113/6058
خلوي: 28 28 69 3 961 +
هاتف: 37 04 74 1 961 +
email: rw.culture@yahoo.com